자크 라캉의 정신분석학과
믿는자들의 주체와 타자의 개념과 사례에 대한 연구

A STUDY ON THE CONCEPT AND CASE OF JACQUES LACAN'S
PSYCHOANALYSIS AND THE SUBJECT AND THE OTHER OF BELIEVERS

By

MINCHEOL LEE

A DEMONSTRATION PROJECT

Submitted to
New York Theological Seminary
in partial fulfillment of the requirements
for the degree of
DOCTOR OF MINISTRY

New York, New York

2012

ABSTRACT

A STUDY ON THE CONCEPT AND CASE OF JACQUES LACAN'S PSYCHOANALYSIS AND THE SUBJECT AND THE OTHER OF BELIEVES

BY

MINCHEOL LEE

Christian theology has many tasks. The task of theology is the assumption that faith and inquiry are inseparable. Theology arises from the freedom and responsibility of the Christian community to inquire about its faith in God. I propose to describe the work of theology as a continuing search for the fullness of the truth of God made known in Jesus Christ. Defining the theological task in this way emphasizes that theology is not mere repetition of traditional doctrines but a persistent search for the truth to which they point and which they only partially and brokenly express. As continuing inquiry, **the spirit of theology** is interrogative rather than doctrinaire; it presupposes a readiness to question and to questioned.

The second root of the quest of faith for understanding is the situation of faith. **Believers** do not live in a vacuum. Like all people, they live in particular historical situations that have their own distinctive problems

and possibilities. The changing, ambiguous, and often precarious world poses ever new questions for faith, and many answers that sufficed yesterday are no longer compelling today.

Question arise at the edges of what we can know and what we can do as human beings. They thrust themselves on us with special force in times and situations of crisis such as sickness, suffering, guilt, injustice, personal of social upheaval, and death. **Believers** are not immune to the questions that arise in these situations. Indeed, they may be more perplexed than others because they have to relate their faith to what is happening in their lives and in the world. Precisely as believers, they experience the frequent and disturbing incongruity between faith and lived **reality**. They believe in a sovereign and good God, but they live in a world where evil often seems triumphant. They believe in a living Lord, but more often than not they experience **the absence** rather than the presence of God. They believe in the transforming power of the Spirit of God, but they know all too well the impotence of the church and of themselves. They know that they should obey God's will, but they find that it is often difficult to know what God's will is in regard to particular issues. And even when they know God's will, they frequently resist doing it. Christian faith asks **questions**, seeks **understanding**, both because God is always greater than our ideas of God, and because the public world that faith inhabits confronts it with challenges and contradictions that cannot be ignored.

Psychoanalytic theories are **languages** in which to discuss psychoanalytic treatment. Today there are many such languages, each with its own particular lexis and syntax. the fact that these languages use many of the sane terms, inherited from Freud, can create the impression that they are in fact all dialects of the same language. Such an impression is, however, misleading. Each psychoanalytic theory articulates these terms in a unique way, as well as introducing new terms of its own, and is thus a unique language, ultimately untranslatable. One of the most important psychoanalytic languages in use today is that developed by the French psychoanalyst, Jacques Lacan (1901-81).

It is important to note that the English word 'language' corresponds to two French words: ***langue*** and ***langage*.** These two words have quite different meanings in Lacan's work; *langue* usually refers to a specific language, such as French or English, whereas *langage* refers to the system of language in general structure of language (*langage*), rather than the differences between particular languages (*langues*) that interests Lacan. When reading Lacan in English it is therefore essential to be aware of which term is used in the original French; most of the time the French term will be *langage*.

Lacan emphasises that language is constitutive of the psychoanalytic experience, and he argues that is it impossible to understand human being without addressing the problem of language. Thus language is

seen primarily as a mediating element which permits **the subject** to attain recognition from **the other**. Above and beyond its use for conveying information, language is first and foremost an appeal to an interlocutor. Language is thus seen as structuring the social laws of exchange, as a symbolic pact, etc. Language takes centre stage and Lacan develops his classic thesis that 'the unconscious is structured like a language.' Lacan then proceeds to criticise the **Saussurean** concept of language, arguing that the basic unit language is not the sign but the **SIGNIFIER**. It is the emphasis placed by Lacanian psychoanalysis on language that is usually regarded as its most distintive feature. Lacan criticises the way that other forms of psychoanalysis, such as **Kleinian psychoanalysis** and **object-relations theory**, tend to play down the importance of language and emphasise the 'non-verbal communication' of the analyland (his 'body language', etc.) at the expense of the analysand's speech. Speech is the only means of access to the truth about desire; 'Speech alone is the key to that truth' (E, 172).

Therefore, the writer intends to suggest new ways to make meaningful Lacan's discourse abounds in metaphors dawn from Christian theology. The most obvious example is surly the phrase the NAME-OF-THE-FATHER. The writer will propose a plan to begin to use the term 'discourse' in a slighty different way, though one that still carries with it the stress on **intersubjectivity** (Other-Religion, Subject-soul(with

σωμα 《 reality 》)). The writer is how to tie the regimes of the other and the subject together.

I desire the Other's desire for me. How can I get **the Other** to want or desire me? Perhaps if I can figure out what the Other (for example, my parents) wants, I can try to become it. What does my God want? What do my parents want? This question leads me to continually investigate and sound the Other's desire. Not content to figure out my own desire (whatever that might be), I ask the Other, and I ask **the Subject**, "What do you want?" This, I believe, would help me answer the questions "What should I do?" and "What should I be?" in order to be wanted. A human being is above all a speaking being. †

목　　차

List of figures

"The Spirit of God hath made me, and the breath

of the Almighty hath given me life"

– Job 33:4, KJV– [1]

Ⅰ. 서 론

A. 문제제기 및 연구목적

오늘날의 우리들은 자신에 대해 많은 관심을 보이면서 살고 있다. 우리는 쾌속(快速)하게 진행되는 시간의 흐름 속에서, 다양한 관계를 맺고 여러 역할을 감당하는 와중에도, 끊임없이 '나'에 대한 집중을 하며 살아가고 있다. 자신을 위해 학습을 하고, 먹고 즐기며, 선(善)과 악(惡)을 구별하여 일을 하고 있다. 이제는 보편적인 가치와 진리, 정의와 박애 같은 낱말들은 진부하게 들리며 이와 같은 낱말들이 어디선가 들려오면 건조하게 귀에서 흩어진다. 반면에 직접적이며 즉각적으로 우리의 욕구를 자극, 충족시키는 것들에는 쉽게 관심을 보이고 또한 집중을 한다.

그러나 이러한 '나'에게로의 집중은 진리, 가치, 정의 등의 무거움을 다소 덜어주었지만, 오히려 과도한 집중을 '나'에게로 돌림으로써 모두라고 말할 수 있을

[1] (욥기 33:4): "하나님의 영이 나를 지으셨고 전능자의 기운이 나를 살리시느니라." 개역개정, 2006.

정도로 많은 현대사회의 갈등을 가져온다. 주로 이러한 갈등은 자신에게 항상 시선이 돌려짐으로 자신이 원하는 자신의 모습과 자신이 원하는 타인의 모습이 일치하지 않는데서 시작된다. 그 결과, 끝없는 '나'에 대한 집중은 오히려 끝없는 '나'에 대한 불만족의 원인이 되고 끝없는 타인에 대한 불만족의 원인이 된다. 이러한 현상이 과잉되 면 불안, 폭력, 중독 등의 파괴적인 증상들을 쉽게 보이게 되고, 이러한 심리적 현상들이 더욱 심해지고 고착화(固着化)될 경우 신경질환(神經疾患) 혹은 정신질환(精神疾患)으로 이어진다. '나'라는 존재가 '나'자신의 상태로 인해, 혹은 타인에게 영향을 받는 '나'로 인해 분열(分裂)된 상황에 놓이는 것이다.

정신분석학자인 Lacan 은 '나'라는 대상을 '나', '자아'와 '주체'로 나누며 이 세 가지 대항의 성질을 규명하고 관계를 분석하고 있다. 그리고 이러한 삼자 관계를 규명하면서 Descartes 의 인식론을 부정한다. '나'는 생각하는 것이 아니라, '나'가 아닌 것에 의해 생각 되어지는 것으로 '자아'는 자신의 외부의 대상, 특히 '타자'의 욕망으로부터 의식의 세계에서 형성되는 것이고, '주체'는 무의식의 지배를 받는 것이기 때문이다. '자아'와 주체는 이러한 성질 때문에 절대 일치할 수 없는 관계를 가진다. 그러므로 우리가 인식하는 '나'는 '자아'와 '주체'가 분리되어 일으키는 분열 상태를 암묵적으로 지시하는 것이고 우리는 이렇든 분열된 상태로 일상을 살아가고 있는 것이다. 본 연구자의 작업은 크게 '나'라는 대상의 모습 곧, 분열된 '주체'의

모습 속에서 현대의 일상생활에 특히 그리스도인으로서의 믿는 자[2]로써 ‘타자’와의 관계를 어떻게 이해하고 그 ‘타자’를 통해 내 안에 ‘나’라는 존재에 대하여 자신이 해결할 수 없는 질문을 던져 보기도 하고, 하나의 작업을 통해 ‘주체와 타자’의 관계를 살펴보기로 한다. 본 연구자는 본 논문을 통하여 분열된 ‘주체’를 ‘타자’를 통한 분열들이 현대인의 특성과 자신이 가지고 있는 종교성에 대한 이해가 중요하다. 종교는 여러 가지 질문에 답을 해야 하고 고유의 정체성을 확립하기 위해 다른 것들과 끊임없이 대화를 요구 받는다. 이러한 요구와 관련하여 인간, 종교 그리고 정신분석 간의 만남은 필연적이다. Freud 가 처음으로 종교를 정신분석적 관점으로 해석한 이후에 수많은 시도들이 계속되고 있다. 왜냐하면 정신분석과 종교는 서로를 보완하고 존속하게 해주는 쌍방 간의 영향력을 가지고 있기 때문이다. 정신분석을 통해서 종교를 살펴본다는 것은 오히려 종교를 구성하고 있는 인간 존재의 이면성을 발견하는 것이며 신과 인간과의 관계에 대한 폭넓은 성찰을 가져올 수 있다. 특히 Jacques Lacan 의 이론을 통한 기독교의 종교성의 성질들을 살펴보는 것, 그리고

---

[2] 믿는 자들은 지금 성령의 시대에 살고 있다. 서방 교회의 신학은 오랫동안 기독론에 집중해왔다. 그럼 이제는 성령론으로 관심의 방향이 바뀌는 전환기인 것인가? 20 세기의 그리스도 중심적 신학의 위대한 주창자인 Karl Barth 조차도 우리 시대에 대해 이런 질문을 제기했다. 아마도 Karl Barth 는 성령의 중요성이 회복되더라도, 그것이 교회의 증언 안에 있는 예수 그리스도의 중심성을 희생시키지 말아야 함을 상기시킨 첫 번째 신학자일 것이다."; Karl Barth, "concluding Unscientific Postscript on Schleiermacher," in *The Theology of Schleiermacher* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding : An Introduction to Christian Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 127; *기독교 조직신학 개론-이해를 추구하는 신앙,* 신옥수, 백충현 역 (서울: 새물결플러스, 2012), 378.

상담자와 내담자를 통한 '주체'의 질문을 '타자'의 관계를 통해 풀어 나아가는 가장 절박(切迫)한 바람이기도 하다.

B. 연구의 범위

파리 신학대학교의 종교인류-심리학 분과의 교수이자 정신분석가인 Hubert Auque 는 '종교와 심리학의 관계'를 탐구하는 한 인터뷰에서 다음과 같이 문제 제기를 한다.

"심리학자와 정신분석가들은 인간존재의 양도할 수 없는 심리적 실제의 문제에 직면해 있다. 이러한 실제는 복잡하며 무의식적 저항과 같이 간다. 또한 사회적, 문화적인 함축과 같이 간다. 그러면 이 과정은 종교적인가, 혹은 영적인 탐구와의 단절인가, 아니면 상호보완적인가?"(Auque, 2002: 15).[3]

정신분석을 통해서 종교를 이해한다는 것은 결코 세속적 작업을 통해서 종교의 고유한 영역에 도전하고자 하는 것이 아니다. 정신분석을 통해서 종교를 살펴본다는 것은 오히려 종교를 구성하고 있는 인간 존재의 이면성을 발견하는 것이며 신과 인간과의 관계에 대한 폭넓은 성찰을 가져올 수 있다. 그것은 인간 존재에 대한

---

[3]Ibid., 40.

그리고 종교적 체계와 궁극적 실재에 대한 이해를 더욱 풍성하게 확장하는 작업이 될 수 있을 것이다.

오늘날 미국에서 집중적인 연구가 진행되고 있는 대상관계이론이나 후기 Freud 학파를 자인하는 프랑크푸르트학파를 비롯하여 종교와 정신분석은 여러 가지 접근과 가능성을 시도하고 있다. 하지만 아직 Lacan 정신분석과 종교에 관한 연구는 미흡한 상태에 있다.

본 논문에서의 연구범위는 Lacan 의 정신분석과 종교론을 이해하고 그의 이론을 통하여 '타자종교와 주체영혼'[4]의 치유와 정신분석을 이해하도록 할 것이다. 라캉 정신분석을 통해서 종교와 영혼의 치유의 정신분석을 하는 것은 유신론이나 무신론의 진위를 의미하는 것이 아니다. 그것은 인간과 함께 하시는 타자, 궁극적 실재와 초월자에 대한 탐구의 여정을 나타낸다.

C. 연구의 방법

[4]논자가 논의하는 '타자'와 '주체'는 Lacan 을 이해하는 도식으로 순차적 이해, 문맥과 문맥을 이해해야 만한다. 간단히 말하자면, 주체는 육체의 한계를 벗어나기 때문에 그의 '말하는 행위'는 타자로부터 온다. "무의식은 (대)타자의 담론이다." 또한 주체를 만약 사유하는 경우, 주체는 사고할 때 자신의 존재를 잃어버리고, 존재할 때는 사고하지 않기 때문이다. 그 유명한 명제를 제시한다. "내가 존재하는 곳에서 나는 사고하지 않으며 내가 사고하는 곳에 나는 존재하지 않는다." 그러므로, 이 논문에서는 종교(기독교)를 가진 자 혹은 일반인들도 삶과 자신을 드러낼 때, 과연 그리스도가 어떤 작용을 하고 있는가? 과연 분석가와 피분석가 간에 어떠한 작용들을 이해해야 하는가를 고찰한다.

이 연구는 전적으로 Lacan 의 문헌을 중심으로 이루어져 있다. Lacan 이 정신분석을 시작한 이래 가장 먼저 거론된 이론부터 최근에 번역되거나 연구되고 있는 것들을 살펴보면서 종교 혹은 신(God)에 관하여 언급했거나 인용을 통하여 자신의 이해를 피력한 사실들을 중심으로 연구를 진행 하려고 한다. 물론 그의 이론이 정립된 이후에 많은 변화와 발전을 보였고 새로운 내용들이 발표되었지만 이 연구의 주제는 Lacan 이 주체와 타자의 문제를 다룬 것에 대한 이해를 바탕으로 종교에 폭넓은 이해를 추구해 보고 신학과 정신분석과의 연장선을 시도하고자 하기에 Lacan 이론에 대한 전반적인 비평이나 비교보다는 전반적인 그의 이론이 '발전 단계'에 초점을 맞춰서 연구 진행해 나갈 것이다. 특히 Lacan 이론을 정립할 때 가장 많이 인용되고 다뤄지는 주요 저서들을 중심으로 연구를 진행한다. Lacan 의 저서 『*Écrits*』[5], 『*Séminaire Ⅰ-ⅩⅩⅦ*』, 그리고 딜런 에반스(Dylan Evans)의 『라캉 정신분석 사전』[6], 글로윈스킨(H. Glowwinski) 등 편저 『라캉 정신분석의 핵심용어』[7]를 중심으로 라캉의 이론들을 살펴볼 것이다. 이외에도 Lacan 을 이해하기 위한 개론서나 각 분야의 저자들의 해석을 참조하고 프로이트의 종교이해를 통해서

---

[5]Jacques Lacan, *Écrits,* (Paris: Seuil, 1966); *Écrits: A Selection,* trans. Alan Sheridan, (London: Tavistock, 1997); *Écrits,* trans. Bruce Fink, (New York: W.W. Norton & Co,, 2006).

[6]Dylan Evans, *An Introduction Dictionary of Lacanian Psychoanalysis,* (New York: Routledge, 1996), *라캉 정신분석 사전,* 김종수 외역 (서울: 인간사랑, 1998). (약호 IDLPK).

[7]Huguette Glowinski, *A Compendium of Lacanian Terms,* (London: Free Association Books, 2001), *라캉정신분석의 핵심용어,* 김종주 역 (서울: 하나출판사, 2003).

Lacan 의 이론을 발전시켜 나가고자 한다. 내용의 전개 방법을 장별로 살펴보면 다음과 같다.

제 1 장에서는 Lacan 정신분석과 종교의 가능성에 대해서 문제 제기 및 연구 목적과 연구의 범위 그리고 연구 방법에 대해서 서술하려 한다. Lacan 정신분석은 주체와 타자의 영역을 다룬다는 점에서 종교와 관련성을 갖는다. 종교는 궁극적 실재인 타자와 주체인 인간과의 이야기를 바탕으로 이루어져 있다. 이러한 가능성을 바탕으로 라캉의 정신분석을 해석하고 종교적 접근을 전개하면서 주어질 과제들을 피력하 고 연구에 임하는 개인적인 견해를 서술할 것이다.

제 2 장에서는 Oskar Pfister 의 정신분석 이해를 살펴볼 것이다. 일부 보수주의적 신학자들에 의해 비난받았으며 때로는 은혜의 메시지를 배반하는 것으로 고발되었던 Oskar Pfister 를 알아보며 영혼의 치유에 있어서 정신분석을 활용한 선구자로써 그의 영혼의 치유를 실천할 수 있는 가능성과 영향들을 생각하며, 특히 논자는 Freud 의 사상이 Oskar Pfister 에게 받은 기독교적 세계관의 영향을 Freud 는 직·간접적으로 그의 실천적 삶을 통해 보여주지 않았나 생각된다.

제 3 장에서는 Lacan 의 정신분석의 이해하기 위하여 그의 생애와 사상적 배경들을 살펴볼 것이다. 첫째로, 그의 생애 부분에서 있어 Lacan 이 살아왔던 약 80 년간의 생애를 간단히 그러나 가능한 한 어떠한 편견이나 비약 없이 그의 생애의 중요한 시점으로 여겨지는 일반적인 견해들(Lacan 의 생애에 대한저술들)을 바탕으로 연대기 서술 방식으로 요약할 것이다. 학술 활동과 더불어 사회적 배경과

정신분석학회 활동 내용을 중심으로 정리하고 역사적 고찰이 되지 않도록 주의할 것이다. 둘째로, 그의 사상적 배경 부분에서는 그의 생애에서 그의 정신분석에 영향을 주었던 인물들을 분야별로 소개하고 Lacan 이론과의 관련성에 대하여 언급할 것이다. 생애와 사상적 배경을 다룬 후에 Lacan 정신분석에 나타난 이론들을 살펴보도록 할 것이다. 이 부분을 될 수 있으면 한 전체적인 맥락을 중심으로 살펴보되 Lacan 정신분석 이론을 가능한 한 어떤 견해의 개입 없이 서술하고자 노력할 것이다. 종교를 보는 시각 또한 이 작업과 매우 긴밀한 연관을 갖기 때문이다.

제 4 장과 제 5 장에서는 특히 이러한 개념들을 정립하는데 가장 큰 도움을 주는 『에크리 *Écrits*』, 『세미나 *Séminaire* Ⅰ-ⅩⅩⅧ』의 구조 이해를 살펴보고, 이를 근거로 Lacan 의 사고가 기초가 되는 상상계, 상징계, 실재계를 알아본다.

제 6 장에서는 특히 이러한 개념들을 정립하는데 있어서 Lacan 의 정신분석의 핵심적인 개념들을 12 가지 개념들을 채택하여 설명할 것인데, A. 거울단계, B. 오이디푸스 콤플렉스, C. 언어의 구조의 역할, D. 은유와 환유, E. 무의식, F. 소타자와 대 타자, G. 상징계, 실재계의 구조이해, H.주체의 분열, I. 동일시(상상적 동일시, 상징적 동일시), J. 네 가지 담론들, K. 대상관계 이론, L. 보로메오 매듭에 대해 설명하고 각 개념들이 가지고 있는 특성을 해석하면서 Lacan 정신분석이론의 총체적인 형태를 이해하고자 시도할 것이다.

제 7 장에서는 Lacan 의 정신분석의 개념들을 이해하도록 시도한 Lacan 의 정신분석에 관하여 종교에 관해 논의할 것이다. 첫째, 종교의 욕망을 살펴보도록 할 것이다. 둘째, 죄와 율법과 관련해서 살펴보도록 할 것이며 셋째, 타락 신화에 관하여 넷째, 아버지의 이름들과 순전한 기표에서는 Freud 의 유일신론에 있어서 '이미지 없는 하나님'이 Lacan 에게 있어서 어떻게 이해되고 인간에게 신으로써 존재할 수 있는지에 대해 알아볼 것이다. 다섯째, 종교의 영역과 주체 상호적 관계에 관하여 논하며 마지막 여섯 째, 예수의 죽음을 Lacan 의 개념으로 이해할 때 주이상스로의 실현 가능성과 그 길을 열어 줌으로써 실재계에서 성취될 수 있는 구원의 영역에 다다르는 열쇠가 되며 종교의 영역이 어떻게 현실과 실재의 삶에서 나타날 수 있는지 살펴보고자한다.

제 8 장에서는 연구과제 수행에 관하여 라캉의 정신분석 실천에 관한 선 이해를 살펴보며 Christine 의 사례연구를 통한 Freud 적, 기독교 상담학적, Lacan 의 정신분석적 관점을 분석시도 할 것이다.

제 9 장 마지막에서는 결론적으로 정신분석과 종교의 신(타자)에 대한 이해와 라캉의 정신분석의 전망을 인간과 함께하는 성령의 조명아래에 탐구를 살펴보며 개인적인 견해들을 간략하게 정리해 보고 앞으로의 과제와 생각들에 대해 언급할 것이다. 참고로 종교와 라캉의 정신분석이라 명하는 것은 연구 범위에 있어 기독교 영역에 국한 된다는 점. Lacan 이 다룬 종교적 영역이 주로 Freud 의 유대 기독교나 자신이 살던 기독교 문화권에서 이뤄졌다는 점에 기인한다.

Ⅱ. Oskar Pfister 의 정신분석 이해

Oskar Pfister 는 진정한 영혼의 치유는 '정신분석적 방법'을 감행했으며 Freud 에게 영향을 주었다. 내담자 자신에게도 죄에 대한 믿음의 고백과 표현을 정신분석적 방법을 사용하는 것에 있어서 정신분석에 있어서 선구자적 역할을 하였다.

영적 동행과 영혼의 치유를 위해 가져올 수 있는 정신분석학적(분석심리학적) 측면들은 어떤 것들인가? 논자는 스위스 일부 독일어권에서 정신분석의 선구자로 알려진 Oskar Pfister 를 영혼의 치유와 정신분석 이해를 살펴볼 것이다. 고대 개신교에서의 '영혼의 돌봄(*Seelsorge*)'과 프로이트적 기법을 잘 혼합시킨 학자로 이름을 알렸다. 그러나 Oskar Pfister 에게 있어서 정신분석을 사용하는 최종 목적은 항상 내담자(환자)를 그의 종교적 실천에 의해 증명된 치유로 인도하는 것이다. 결국 Oskar Pfister 는 환자들로 하여금 신경증으로부터 벗어나게 한 후, 신경증을 이겨내게 함으로써 때로는 기독교인으로서 가치를 다시 알게 하고, 때로는 신에게 귀의하게 하는 것이 분석과 목회자 역할이라고 생각한 것이다. 이렇듯 영혼의 치유는 정신분석에 의해 더욱 풍성해진다는 것이 그의 일관된 생각이다. 영혼의 치유의 실천에 있어서 고유한 방법론은 분명한 한계를 지니고 있지만, 우리는 그들로부터 오늘날 영혼의 치유를 행할 때 고려해야할 점들에 대한 유익한 단초들을 발견할 수 있을 것이다.

A. Oskar Pfister 의 영혼의 치유와 정신분석

Freud 는 종교를 억압된 신경증으로 간주하였고 과학으로 되돌아가기 위해서 종교를 거부하며 무신론주의를 표명했다. 이런 이유들로 교회들과 종교적인 그룹들은 정신분석을 신뢰하지 않았었고 적대적이었으며, 특정 그리스도인에게 있어서는 정신분석을 가까이 한다는 것이 《마귀와 가까이 하는 것》을 의미하기까지 했다.[8]

그러나 그 와중에서도 몇몇 신학자와 종교적인 작가들은 정신분석에 관심을 기울이며 Freud 의 종교 이론에 대한 절대적인 반대의 의문을 제기했다. 그들 가운데 Oskar Pfister 는 신학과 영혼의 치유의 정신분석학적 해석에 있어서 선구자였다.[9]

Oskar Pfister 는 모든 도그마를 거부하고, 규격화되고 형식화된 방법이 아닌 치료를 실천하면서, 그는 스위스에서 일반인(의사가 아닌 사람)분석을 반대하는 사람들과 충동했다. Oskar Pfister 는 빈의 최고 실력자인 Freud 의 앞에서도 어떤 이견이 있으면 주저 없이 논쟁에 임했고 특히 신앙에 대해서 그러하여 종교에 대한 불신을 가지고 있는 Freud 를 위해 진정한 사랑의 본을 보이며, 그에게 사랑을 찾아보도록 확신을 주었다. Freud 역시 목사 Oskar Pfister 에게 호의적인 존경을 표했다.

---

[8]Odile Falque, "Le dieu des adolescents. Fonctions du religieux et processus d'adolescence", in *Imaginaire et inconscient,* Groupe International du Réveillé en Psychanalyse, n^0 11; 안석, *정신분석과 기독교상담 적인가 아니면 동반자인가?,* 257.

[9]Ibid., 94.

Oskar Pfister 는 신학자로서, 목사로서, 영혼의 치유자로서 관대함과 온화한 인격을 갖추고 있었다. 우선 그가 정신분석학적 연구와 활동을 위해서 목사로서의 기능과 교회의 사역을 소홀히 했다고 믿는 것은 잘못된 것이다. 그는 어중간하게 활동한 사람이 아니다. 그는 통합적이고 확고한 신학자로서 그의 사역을 담당했으며, 영혼의 치유를 위해 찾아오는 많은 사람들을 언제나 진정어린 호의와 밝은 표정으로 대했다.[10] Oskar Pfister 는 인간의 이성이 극도로 중시되던 당시 19 세기 말의 이성적이고 합리적인 신학에 회의를 느끼고 인간의 심리적, 영적 세계의 탐구를 위해서 정신분석에 귀를 기울인다.

1908 년에 Oskar Pfister 는 Freud 의 연구에 몰두했고, 거기에서 오랫동안 찾아 왔던, 사람들의 영혼의 치유를 도울 수 있는 새로운 도구를 발견했다. 그것은 다름 아닌 정신분석이었다.[11] Oskar Pfister 는 산업화에 무너진 도덕성과 현대 인간들의 불안감에 대해 구체적이고 현실적인 답을 주지 못하는 무기력한 낡은 신학에 충격을 받고, 정신분석에 관심을 갖게 된다.[12] 그렇다고 해서 Oskar Pfister 가 전통적인 신학적 방법론을 버렸다는 것을 의미하지는 않는다. 오히려 그는 신학의 풍부함을

---

[10]Ibid., 97.

[11]Heinrich Meng, "Avant-propos", dans *Sigmund Freud Correspondance avec le pasteur Pfister 1909-1939,* (Paris: Gallimard, 1966), 10.

[12]Elisabeth Roudinesco & Michel Plon, "Oskar Pfister", in *Dictionnarire de la psychanalyse,* Librairie Arthème Fayard, 2002; *정신분석대사전,* 권희영 외역 (서울: 백의출판사, 2005), 812.

위해서 Freud 의 정신분석적 해석을 시도했다. 즉 예수의 가르침의 근원인 ‘신앙 안에서의 사랑과 사랑 안에서의 신앙’의 일치에 기초한 삶의 형태를 정신분석적인 방법을 통해 보여주고자 했다. Oskar Pfister 는 다음과 같이 말했다.

“만약 우리가 그것을 심리학적이고 의학적인 관점에서 고려한다면, 예수의 업적의 역사적 중요성은 두려움과 억압을 가져오는 엄격한 권위의 형태를 보다 부드럽고 선의에 가득 찬 권위의 형태인 사랑으로 대체했다는 점에 있다. 그는 영혼을 위한 최선의 사회적, 개인적, 치료, 예방을 보여주었다. 그는 순전히 권위적이고 지시적인 종교적 실천의 윤리적 체계에 사랑에 대한 믿음과 믿음에 의한 사랑이 존속되도록 했다. 그 속에서 의무와 성향은 하나로 연합되고, 가장 높은 권위는 그 뒤에 있다. 예수와 함께, <계명들>은 강도와 범위에서 동시에 확장되고, 그것들의 실현은 더 이상 외적 의지를 위한 것이 아니라 개인과 보편적인 인류의 행복을 위한 것이 된다. 그리고 그것들은 더 이상 가혹하고 엄격한 성격을 가지지 않는다. 왜냐하면 그 목적은 ‘사랑’과 ‘자유’이기 때문이다.”[13]

Oskar Pfister 는 Freud 의 저서들을 강독하면서 얻은 직감과 임상 경험을 토대로, 상담과 교회에 관련된 목양의 문제들에 정신분석학적 임상적 함의를 적용하려고 노력했다. 그는 개신교 목사로서, 신학자로서 종교뿐만 아니라 교육, 역사, 정치학,

[13]Oskar Pfister, *Das Christentum und die Angst,* (Zürich: Artemis-Verlag, 1944); *Christianity and fear: A study in history and in the Psychology and Hygiene of Religion,* trans. W. H. Johnson (London: George Allen & Unwin Ltd, 1948), 215-216.

예술 분야에 '정신분석학적 해석'[14]을 적용하는 등 Freud 동시대 인물들 중에서 프로이트의 정신분석적 사상과 가치를 처음으로 대중화한 인물이기도 하다.

1909 년부터 1956 년 타계할 때까지 정신분석학을 중심으로 전개시킨 목회사역과 교육학의 원리들을 개인적으로 종합했고, 그에게 도움을 청하러 오는 사람들의 무의식적인 근원들과 불안상태와 양심의 가책(scruples), 그리고 강박증에 대한 반-무의식적인(*demi conscientes*) 지점에 이르는 길을 개척하여 신학과 정신분석에 관련된 많은 책과 논문을 썼다.[15]

Oskar Pfister 는 영혼의 치유자는 기본적으로 '인간심리'에 대한 지식이 있어야 한다고 보았다. 그래서 그는 Freud 와 주고받은 서신 속에서 여러 가지 의미로 해석되는 '*Seelsorge*(영혼의 돌봄)'이라는 독일어를 자주 사용하면서, 영혼의 치유에 정신분석학의 적용을 고려하지 않는 것에 대하여 Freud 를 비난하기도 했다.

---

[14] 그에게 있어서 정신분석은 목회적 동행과 상담 과정에서 내담자를 위한 도움의 근원이었고 그의 영향으로 인해 오늘날 많은 영혼의 치유자들 역시 정신분석학에 관심을 기울이고 있다. 왜냐하면 정신분석은 인간들 안에 나타나는(구체적으로 질병, 장애, 절망, 실업, 이혼, 사랑하는 대상의 죽음 등과 같은 인간이 연약해질 수밖에 없는 상황 하에서) 복잡한 마음과 심리적 메커니즘들을 이해할 수 있도록 하는 데 있어서 신앙적인 측면을 부정하지 않으면서도 함께 할 수 있는 동반자이기 때문이다. 안석, *정신분석과 기독교상담 적인가 아니면 동반자인가?,* 99.

[15] 정신분석학적인 신학에 대한 100 여 편의 소논문과 많은 책들이 있는데 그 중 가장 중요한 저서들을 뽑자면, 정신분석학의 첫 번째 개요인 『경험적 과학으로서 소개된 조직적인 정신분석학적인 방법(1903)』, 『기독교와 두려움(1944)』, 『환상의 미래(1927)』, 『미래의 환상(1928)』, 『정신분석학적 주위의 투쟁을 위하여(에세이)』; Ibid., 100.

Oskar Pfister 에 따르면 영적 지도의 영역 안에서 초자연적인 요소에 의지해야 한다고 주장하는 것은 무의미하다. 오히려 영혼의 치유자는 인간의 특별한 감정 안에 새겨진(*S'inscrivent*) 종교적 경험의 요소들인 모든 《영적》 실재를 위하여 개인의 심성을 이해해야 하며, 또한 주체성의 활동들(*jeux de la subjectivité*)을 이해하기 위해서 인간의 무의식의 심층을 배워야 하기 때문에 필연적으로 심리학자가 되어야 한다고 보았다. 그러나 영혼의 치유자가 반드시 인간심리의 전문가일 필요가 있는가 라는 문제는 여전히 남는다. 보다 중요한 것은 영혼의 치유를 위해서는 인간 심리에 대한 전문적인 지식이 필요하다는 인식 그 자체일 것이다.

다시 말해서 영혼의 치유자는 반드시 인간심리의 전문가일 필요도 없고 흠이나 실수가 없는 온전한 인간일 필요도 없다. 상처입은 치유자(wounded healer) 역시 내담자의 아픔을 감쌀 줄 알기 때문이다. 그러나 치유자는 성공적인 치유를 위해 인간 심리의 전문가와 긴밀한 협조를 필요로 한다는 인식이 중요하다.

Oskar Pfister 가 정신분석학에 대한 지식의 필요성을 인정하면서 보여준 지성과 현실주의는 인간에 대한 존중심에 의해 더욱 보완된다. 사실 그는 영혼의 치유자(일반적으로 성직자)라는 자신의 위치가 불러일으키는 신뢰에 의한 손쉬운 전의에 기초한 권위를 사용하는 것을 거부했다. 다시 말하자면 진정한 영혼의 치유는 성직자의 권위에 의해 이루어지는 것이 아니라, 독립적인 각각의 존재로서, 인간의 자율성 안에서 이루어진다고 보았다. 또한 그는 도움을 요청하러 오는

사람들에게, 실질적인 근거를 공급하기 위하여 논리적인 논증(argumentation)을 사용해야 한다고 보았고, 도덕의 영역에서와 마찬가지로 신앙의 영역에서 이를 지지하기 위해 필요한 감정적 논증(argumentation 《sensible》)은 영적 상담의 자율성을 지향하면서 세울 수 있다고 보았다.[16]

Oskar Pfister 는 Freud 로 하여금 종교인들이 정신분석을 사용하도록 허가하게 만들었다. 그는 목사로서 영혼의 교화와 정신분석치료법을 혼합하여, 의사들의 계급 체계와 종교적 권위주의의 불쾌함을 벗어나는 임상적 실천을 하였는데, 이것은 후에 『일반인에 의한 분석문제』에 대한 추서(*postscriptum*)에서 Freud 가 언급할 정도로 Freud 에게 깊은 영향을 주었다.[17]

B. Oskar Pfister 의 정신분석적 영혼의 치유의 영향과 평가

Oskar Pfister 에게 영혼의 치유에 있어서의 두 가지 질문은 첫째, 목회적 영혼의 치유와 정신분석학적 심리치료 사이에 모순이 있는가? 사실 이러한 우호적인 대면이 제기하는 질문은 Oskar Pfister 당시로부터 오늘에 이르기까지 '분석적 당파'의 확산을 생각할 때 해결되지 않은 상태로 남아있다. 영혼의 치유에 정신분석적 방법을 감행했던 Oskar Pfister 는 Freud 에게 그의 논리와 확신을 강조했지만

[16]안석, *정신분석과 기독교상담 적인가 아니면 동반자인가?,* 102.

[17]Ibid.,

Freud 의 학문적 입장의 본질까지는 변화시킬 수 없었다. 둘째, 영혼의 치유와 정신분석이라는 주제 속에서 선구자 Oskar Pfister 는 왜 그가 당연히 가졌어야 하는 영향력을 소유하지 못했던가?[18]

그것은 유감스럽게도 개방적인 그의 신학은 E. Thurneysen 의 '변증법적 신학'의 영혼의 치유의 개념과 유리한 만남을 허용하지 않았기 때문이라고 볼 수 있다.[19]

E. Thurneysen 은 영혼의 치유에 있어서 심리학적인 방법론을 적극 도입한 학자들에 대한 날카로운 비판을 서슴지 않았고 거기의 핵심에 Oskar Pfister 가 있었다. 다음은 Oskar Pfister 의 방법론에 대한 E. Thurneysen 의 비판이다.

"다소간 직접 심리지도와 상담을 문제로 다루면서 심리학을 응용한 목회방법을 다루고 있는 다른 책들을 소개하겠다. 그 중에는 의사들의 저술도 있고 신학자들의 저술도 있는데, 목회자로서 도움이 더 되는 것은 신학자들의 것보다 의사들의 것이 낫다고 생각하는 입장이다. 그 단적인 예로 취리히에서 목회를 하던 Oskar Pfister 의 저술을 들 수 있겠는데 아무리 잘 봐주려고 해도, 역시 신학적 깊이와 관점이 빈약한 저서에 불과하다. 그는 이론상으로도 아주 정신분석학에 치우쳐 기독교 이론을 단순한 윤리적 강령 정도로 격하시킨 잘못을 범하고 있다."[20]

---

[18]Oskar Pfister 는 재평가 받기 전까지 Freud 의 저서 『환상의 미래』에 등장하는 '알려지지 않는 대화 상대자' 일 뿐이었다.

[19]안석, *정신분석과 기독교상담 적인가 아니면 동반자인가?,* 104.

[20]Edouard Thurneysen, *목회학 원론,* 박근원 역 (서울: 성서교재간행회, 1979), 177.

그러나 이러한 혹평을 견디어 내고 그의 선구자적인 저서들은 최근에 재발견되고 있다.[21]

분명 Oskar Pfister 는 영혼의 치유에 있어서 정신분석을 활용한 선구자였고 우리는 그의 심어하고 고요한 믿음과 정신분석적 지식들을 연계하면서 영혼의 치유를 실천할 수 있을 것이다. 그러나 Michel Baron 이 보여주는 것처럼 Oskar Pfister 는 일부 보수주의적 신학자들에 비난받았으며, 때로는 은혜의 메시지를 배반하는 것으로 고발되었다. 보수주의 신학자들은 Oskar Pfister 가 죄를 지은 내담자를 자유롭게 하고 믿음에 자유로운 표현을 주기 위해 정신분석을 사용한다고 보았다. 그들이 볼 때 이러한 작업은 전이와 고전적 방식의 해석에 의해 진행되며 오직 신만이 인간 주체를 구원할 수 있음에도 불구하고 인간 주체가 스스로 죄로부터 벗어나는 것으로 귀결되는 약점을 가지고 있었다.[22]

또한, Oskar Pfister 가 자신의 작업에 의해 인간 속에서 그의 구원의 원동력이 될 수 있는 '지대'를 풀어준다는 점이며, 이점에서 Oskar Pfister 의 이론에 대한 비난의 소리는 더욱 커질 여지가 있다. 인간 안에 죄를 피해가는 작은 일부분이 있을 수 있다고 생각하는 것 또한, 그리스도에 의한 구원이 아니라 인간 스스로에 의한 구원으로 향하게 되는 것이기 때문이다. 그러나 Oskar Pfister 에게 속하는 진보주의

---

[21]Ermanno Genre, "Pfister, Oskar Robert", in *Encyclopédie du protestantisme,* (Paris: Cerf & Genève, 1995), 1149.

[22]안석, *정신분석과 기독교상담 적인가 아니면 동반자인가?,* 105

신학자들은 Oskar Pfister 가 인간의 심리적 고통의 현실을 좀 더 가까이 보았을 뿐이라고 변호하고 있다.[23]

Ⅲ. Jacques Lacan 정신분석의 이해

A. Jacques Lacan 의 생애(학술활동을 중심으로)

Jacques-Marie-Émile Lacan(1901, 4, 13~1981, 9, 9)은 1901 년 4 월 13 일 알프레드 라캉과 에밀 보드리와의 사이에서 태어났다. 그는 부유한 의사이자 독실한 가톨릭 가정에서 유아와 청소년 시절을 보냈다. 그에게는 여동생 마들렌과 훗날 수도사가 된 남동생 마르크-프랑수아가 있었다.

1919 년 스타니슬라스 대학교(*Collège Stanislas*)를 졸업하고 그는 군대를 갔지만 체중저하로 인해 중도에 제대하고 1921 년부터 소르본느 대학에서 의학과 심리 치료를 공부하게 된다. 1926 년에 SPP(*Société Psychanalytique de Paris,* 파리정신분석학회)가 탄생되었고 1927 년 비로소 생트 안느(*Sainte Anne*) 병원에서 일하게 되면서 Henri Claude(1869~1945)의 지도 교수 아래에서 본격적인 임상 훈련을 받게 되었다. 다음 해인 그는 경찰청 부속 정신병원에서 Gaëtan Gatian

[23]Michel Baron, *Oskar Pfister Pasteur à Zürich 1873-1956 : psychanalyse et protestantisme, Puteaux:* Editions du Monde Interne, 163-164; 안석, *정신분석과 기독교상담 적인가 아니면 동반자인가?,* 256.

Clèrambault 밑에서 수학하면서 정신과 전문의 과정을 밟고 신경학과 심리치료의 공식적인 일원으로 활동했다. 1931 년에 초현실주의에 점차 흥미를 가지게 되어 Salvador Dalí 와 교류하며 심리치료사로써 자격증을 획득하고, 1932 년 7 월 그는 박사학위 논문 「인격과 관련된 편집증적 정신병에 대하여」(*De la psychose paranoïaque dans ses rappors avec la personnalité;* On paranoiac psychosis in its relations to the personality)[24]를 발표했다. 그 다음 해 박사학위 논문을 출간하게 되며 한 부를 Freud 에게 보내고 Freud 는 우편엽서로 잘 받았음을 알려주었다.

1932 년부터 Lacan 은 기존 정신분석에 관해 이견을 보이기 시작하는데 Lacan 은 "정신적 자동 기제"라는 견해를 주장했던 과거 감독이기도 한 Clèrambault 의 견해에 대해서 반대적인 입장을 피력했다. 1934 년에 이미 SPP 의 4 명의 감독 중 한명 이었던 Rudolph Loewenstein 에게 분석중이던 라캉은 파리정신분석학회(SPP)에 후보회원으로 등록되었고 1 월에 Marie-Louise Blondin 과 결혼하여 1 월에 첫아이인 카롤린이 출생하며 그해에 그는 종합병원 의사로 임명되어 진료를 시작했다.

1936 년 Lacan 은 8 월 3 일 마리엔바드(Marienbad)에서 열신 국제정신분석학회 제 14 차 학술 대회에서 거울단계에 관한 논문[25]을 발표하고 정신분석가로서 개원하여 본격적인 개인진료를 시작했다. 1938 년 비로소 파리정신분석학회(SPP)의

---

[24]Jacques Lacan, "*De la psychose paranoiaque dans ses rapports avecla personalite*", Paris: Seuil, 1975.

[25]Jacques Lacan, "*Au-dela du principe de realite*", in Jacques Lacan, *Ecrits.* Paris ; Seuil, 1966.

정회원이 되는데 1938 년 정식 회원이 되고 가족에 관한 논문[26]을 *Encyclopèdie Française* 에 수록하였다. 한편 Lacan 은 제 2 차 세계 대전 기간 중 나치에 의해 정신분석 활동이 금지 되자 1945 년 정신의학의 상황을 연구하기 위해 5 주간 영국을 방문하였고 1946 년 프랑스가 해방되자 파리정신분석학회가 시작하게 되면서 활동을 제기했다. 1949 년 7 월 17 일 취리히에서 열린 제 16 차 국제정신분석학회 학술대회에서 자신의 독창적인 연구 작업의 창시물이 되는 거울 단계에 관한 또 하나의 논문[27]을 발표했다.

1951 년에 SPP(파리정신분석학회)는 Lacan 이 표준 규정 시간에 반하는 짧은 면담시간을 취하는 것에 대해 문제 삼으면서 Lacan 이 면담 규칙을 엄수할 것을 경고하 였다. 1952 년 Lacan 은 SPP 와의 갈등에도 불구하고 로마에서 열리는 회의에 발제자로 발탁된다. 이러한 배경에는 그가 특히 Freud 의 정통이론을 중요시 여기는 입장이 크게 작용하였던 것 같다.

1953 년 1 월 Lacan 은 SPP 의 회장에 취임하게 된다. 그러나 6 개월 뒤 SFP(*Société francaise de psychanalyse,* 프랑스정신분석학회)에 합류하기 위해 Lacan 은 SPP 를 사임하게 된다. 7 월 8 일 SFP 의 창립총회를 열고 그 자리에서 "*Le*

---

[26]Jacques Lacan. "*Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*", Paris : Navarin, 1984.

[27]Jacques Lacan. "*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je*", in Jacques Lacan, *Ecrits,* Paris : Seuil, 1966. ["The mirror stage as formative of the function of the I", trans. Alan Seridan in Ecrits : A selection, Norton, New York, 1977].

symbolique, L'Imaginaire et le Réel(상징계와 상상계와 실재계)"에 대해 강의하였다. 이후 그는 SPP 를 그만뒀기 때문에 IPA(International Psychoanalytical Association, 국제정신분석학회)의 회원자격이 소멸됐다는 통보를 받게 된다. 그럼에도 불구하고 그해 9 월 SFP 는 로마에서 열린 로맨스어의 정신분석에 관한 제 16 차 학술대회에 참석 받게 되는데 여기서 Lacan 은 그의 논문[28] "*Fonction et champ de la parole et du language*(정신분석에서 말과 언어의 기능과 장)"을 말로 발표하기엔 너무나 길어 참석자들한테 나누어 주게 된다. 7 월 17 일 Judith 의 어머니의 Sylvia Bataille 와 결혼하였다. 그해 11 월부터 생트 안느 병원(Hôspital Sainte-Anne)에서 첫 번째 공개 세미나를 시작, 이 세미나는 이후로 27 년간 계속되었다.

1954 년 IPA 는 SFP 의 가입신청을 거부하는데 이에 대한 이유로 Lacan 의 존재를 언급했다. 한편 로마에서의 세미나 이후 Lacan 의 실재 적용과 분석적 문학 비평은 수많은 호평을 받았다. 생트 안느 병원에서 그는 매주 수요일에 세미나를 개최하고 금요일에는 환자를 치료하였다. 이해에 열린 세미나가 "Freud's Papers on Technique(기술적인 면에서 Freud 의 글들)[29]"이라는 글이다.

---

[28]Jacques Lacan. "*Fonction et champ de la parole et du language*", in Jacques Lacan, *Ecrits,* Paris : Seuil, 1966. ["The funtion and field of speech and laguage in psychoanalysis", trans. Alan Seridan in Ecrits : A selection, Norton, New York, 1977].

[29]Jacques Lacan. 『*Le Seminaire. Livre Ⅰ : Le ecrits techniques de Freud*』, 1953-1954. [The seminar book Ⅰ. 『Freud's papers on technique』 1953-1954, edited by Jacques-Alain Miller, trans. by J.Forrester, Norton, New York, 1988.

1955 년에도 Lacan 은 생트 안느 병원에서 세미나를 개최하였는데 그해에 Lacan 은 10 개의 세미나를 통해 정신분석의 기술과 정신분석의 필수적 개념들 그리고 윤리들에 관한 근본적인 개념들을 정밀하게 다루면서 발전시키는 작업을 하였고 학생들에게 화요일 밤 모임에 자신의 제출물을 주고 수요일에 그에 대한 자신의 설명을 덧붙이는 형식으로 모임을 이끌어 나갔다. 이때에 다루어 졌던 내용은 이후에 "The Ego in Freud's theory and in the technique of psychoanalysis(Freud 의 이론과 정신분석에서의 에고)"로 출간 되었다. 1956 년에 들어서면서 SFP 는 Lacan 의 강의에 들어오는 청중들을 늘리기로 결정하는데 이는 많은 사람들이 그의 세미나에 흥미를 가지게 된 결과였다. 인류학자, 철학자, 의사, 문학가등 다양한 계층이 이 강의에 참석했다. 대표적인 예로 퐁티, 레비 스트로스, 코이레등이다. 이 당신에 강의된 책들을 편집 혹은 해석한 것은 오늘날 두 가지 책으로 출간되었는데 "Fetishsm : The Symbolic, The Real and The Imaginary"와 "The Seminar Ⅲ(The Psychoses, 1955-1956)"[30] 이다. 1956 년 IPA 는 SFP 의 가입 신청을 또 다시 거부했다.

1958 년에 Lacan 모임은 그 자신을 조직화하기 시작했고 토론에 있어서의 중재 방식과 용어를 정립하기 시작했다. 1959 년에 들어서면서 로마에서의 발표와 담론,

---

[30]Jacques Lacan. 『*Le Seminaire. Livre Ⅲ : Les Psychoses*』, 1955-1956. [The seminar book Ⅲ. 『*The Psychoses*』 1955-1956, edited by Jacques-Alain Miller, trans. by Russel Grigg, Norton, New York, 1993]

그리고 Seminar Ⅰ의 저작들 그리고 하이데거의 글들에 대한 Lacan 의 해석 등은 세인의 관심을 더욱 크게 끌기 시작했다. 1960 년 Lacan 은 “The Ethics of Psychoanalysis(정신분석의 윤리)[31]”에서 우리 시대에 맞는 정신분석의 윤리와 체계에 관해 정의하려고 시도하였다. 특히 Freud 의 “문명의 불만족(discontent of civilization)”을 통해서 욕망이라는 체계에 관해서 구체적으로 언급하기 시작했다.

1960 년부터 Lacan 은 변증법에 대한 연구 모임에 참석하였는데 이 결과 1961 년에는 3 가지 주장들을 설명하려고 시도했다. 첫 번째는 정신분석은 그것의 역설로부터 그것의 이론을 발전시킬 수 있는 한 과학적 입장을 가져야 한다는 것이고 두 번째는 Freud 학파의 발견들은 주체와 지식 그리고 욕망의 개념들을 근본적으로 바꾸었다는 점 그리고 마지막으로 분석적 영역은 과학과 철학의 불충분성은 효과적으로 통합하는 것이 가능하다는 곳으로부터 온다고 주장했다. 이러한 주요 개념들은 이후 『*Écrits*』[32]에 포함된 “Subversion of the Subject and Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious(Freud 무의식 속에서 주체의 전복과 욕망의 변증법)”이다.

---

[31] Jacques Lacan. 『L*e Seminaire. Livre Ⅶ : L'ethique de la psychanalyse*』 edited by Jacques-Alain Miller, Paris : Seuil, 1986. [The Seminar Book Ⅶ 『The Ethics of psychoanalysis, 1959-1960』 trans. by Dennis Porter, Norton, New York, 1992]

[32]Jacques Lacan. *Ecrits,* Paris : Seuil, 1966. [*Ecrits : A Selection,* trans by the Alan Sheridan, New York : W.W. Norton & Co,. 1977]

1963 년 Lacan 은 IPA 가 SFP 에 제시한 날짜 2 주전에 자진 사임을 SFP 에 통보했다. 다음날 Lacan 은 생트 병원에서 “The Names-of-the-Father(아버지의 이름들)” 세미나를 열고 마지막 모임을 발표했다.

1964 년 1 월부터 Lacan 은 공개 세미나 장소를 고등사범학교로 옮기고 그해 6 월 EFP(L'Ecole Francaise de Psychanalyse, 프랑스정신분석학파)를 창단시켰다. 여기서 그는 그의 새로운 세미나 “The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis(정신분석의 네 가지 기본개념)”을 강의하였다. 1965 년에 들어서면서 Lacan 정신분석에 관한 모임은 프랑스 전역으로 증가하기 시작했다.

1966 년에 들어서면서 Lacan 의 주요 관심사는 분석가들을 계속적으로 훈련하는 것이었다. Lacan 의 청중들이나 학생들 중에는 분석가들 외에 다른 분야의 인물들이 많이 포함되어 있었다. 자연스러운 결과였겠지만 그의 강연은 또 다른 질문을 일으켰다. 대표적인 질문은 “정신분석이 과학인가?”라는 것이었다. Lacan 은 정신분석학이 무의식의 과학이 될 수 있는 한편 주체의 과학이며 과학적인 관점뿐만 아니라 정신분석학적 관점이라는 접촉에 대해 설명하는 글을 쓰기 시작했다. 이 해에 Lacan 의 논문을 발췌하여 편집한 『*Écrits*』가 출판 되었는데 이 책은 출판과 동시에 프랑스 전역에서 베스트셀러가 되었다.

1968 년 12 월 Lacan 의 제자들이 Vincennes 대학(파리 8 대학)에 정신분석학과를 개설하게 되었고 다음해 초 Lacan 은 그의 세미나를 판테온에 있는 법과대학으로 옮기게 되었다. Lacan 은 이해에 타자의 담론에 대해 언급하면서 타자의 장소에서

거세는 없다는 견해를 밝혔는데 이러한 내용이 Lacan 세미나 16 편 『*D'um Autre a L'autre*(하나의 대타자에서 소타자로)』[33] 다뤄졌다.

1970 년 세미나 『*L'envers de la psychanalyse*(정신분석의 이면)』에서 Lacan 은 네 가지 담론을 확립했다. 주인, 대학, 히스테리, 분석가의 구분된 담론인데 그는 토템과 타의 아버지에 대한 재해석에 관심을 가졌고 특히 주이상스와 실재계에 대한 논의하기 시작했다. 1971 년에는 Freud 에 의해 분석된 도라와 벨르의 사례를 다시금 분석, 해석하면서 충족되지 않는 욕망과 주이상스와의 관련성을 구체적으로 접근하기 시작했다. 한편 1972 년에 들어서면서 성적 관계 혹은 성에 대한 연구를 시행하였는데 1973 년 『*Encore*(다시)』[34] 에서 이러한 작업은 구체적으로 언급되어진다.

1975 년 Lacan 은 컬럼비아 대학과 예일 대학 그리고 메사추세츠 공과 대학에서 강의를 하고자 미국을 방문하게 되었다. 라캉은 생애 말기에 다다랄 수록 고정적인 세미나 외에 치료나 강연 보다는 자신의 정신분석학에 이론을 정립시키고 확대하는데 대부분의 시간을 할애했다.

---

[33]Jacques Lacan. 『*Le Seminaire. Livre* XⅥ *(D'um Autre a L'autre 1968-1969)*, unpublished.

[34]Jacques Lacan. 『*Le Seminaire* XX*(Encore)*』, edited by Jacques-Alain Miller, Paris : Seuil, 1975 [『*The Seminar* XX *(Encore : On feminine sexuality, the limits of love and knowledge)*』 trans by Bruce Fink, Norton, New York, 1998]

1980 년 1 월 9 일 Lacan 은 EFP 내부에서 격렬한 논쟁이 벌어진 후 EFP 를 해산시키고 2 월 21 일 Lacan 은 Freud 대의(Cause freudienne)를 창설했다. 1981 년 8 월 21 일 장 폐색으로 병원에 입원, 수술을 받았으나 이은 신부전증으로 병원의 처방에 따라 안락사로 9 월 9 일 81 세의 나이로 Lacan 은 파리에서 사망했다.

B. Jacques Lacan 정신분석의 사상적 배경

Lacan 의 일생이나 작업들을 통해서 알 수 있듯이 Lacan 은 Sigmund Freud 연구에 대한 새로운 해석자로 국제적인 명성을 얻은 인물이다. 그는 언어가 무의식의 정신세계를 반영한다는 것을 강조했다. 그리고 정신분석학적 치료법에 현대의 언어학, 철학, 시학에서처럼 언어에 대한 연구를 도입하려고 시도했다. 주요업적은 Freud 연구에 대한 재해석으로, 이는 20 세기 후반기에 프랑스 작가들에 의해 발전된 언어 구조학에 기초를 두고 있다. 한편 언어 구조학 외에 라캉은 자신의 이론을 피력하기 위해 Kant 와 Descartes 의 인식론, 코제브에게 영향을 받은 헤겔주의 그리고 생애 초기에 만난 세 명의 정신의학 스승들에게 영향을 받았다.

1. Sigismund Schlomo Freud

Lacan 은 "프로이드의 복귀"를 주장하면서 기존에 있는 작업들을 Freud 의 견해를 왜곡하는 경향이 있다는 점을 지적했다. Lacan 은 Freud 의 이론을 재해석하여 그가 말하려 하였던 주체의 분열과 언어의 문제에 대해 언급해야 될 필요성을 느꼈다.[35]

---

[35]Jacques Lacan. *Ecrits,* 44.

그는 Freud 의 텍스트들을 '비유물론화'하고 '과학주의의 오류'로부터 떼어냄으로써 정신분석학을 담론이 아니라 어떤 다른 형태의 담론으로 제시했다는 것을 밝히려고 노력했다.[36] Freud 는 심리 과정이 실재로 존재한다는 것을 주로 임상 경험을 근 로 경험주의적으로 입증하려고 하였다. 반면 Lacan 은 철학적인 그리고 논리적인 접근을 시도했다.

Lacan 의 관심사는 Freud 가 지적하고자 했던 정신분석학의 가장 중요한 전제를 밝히는 것이었다. Lacan 에 따르면 주체의 통일성이 아니라 분열이야말로 우주 및 지식의 구성을 가능케 하는 선험적 조건이다. Lacan 에게 Freud 의 메타심리학이 의미를 가졌던 것은 '심리적 장치'에 대한 설명 그 자체보다는 심리적 장치 이론이 전달하고자 했던 '주체의 분열' 사상이었다.[37]

Lacan 이 Freud 에 대한 이러한 견해를 체계적으로 시도한 것은 1950 년부터인 것으로 보여진다. 30 년대 이미 에고(ego)와 분열의 문제에 대해서 언급하기 시작했지만 『Freud 의 이론 및 정신분석학의 테크닉에 있어서의 자아(1954-

---

[36]구체적인 예로 1970 년 세미나 "L'envers de la psychanalyse"에서 라캉은 네 가지 담론을 확립했다. 주인, 대학, 히스테리, 분석가 담론들인데 라캉의 정신분석학은 독특한 담론의 형태로 그 고유성을 가지고 있다고 주장한다.

[37]홍준기, *라캉과 현대철학*, (서울: 문학과 지성사, 1999). 48.

1955)』[38] 에서 심층심리학에 대한 본격적인 논평 및 재해석이 이뤄진다. 특히 Lacan 은 이 책에서 Freud 의 『꿈의 해석』 제 7 장 '꿈의 과정'의 내용을 바탕으로 자아와 주체의 문제에 접근하였다.

Lacan 은 Ψ시스템과 자아(ego)의 기능에 대해 고찰한다. Ψ시스템은 Freud 가 뉴런 시스템을 설명할 때 대두되는 세 가지 뉴런 시스템[39]중에 한가지 이다. Ψ시스템은 Q(에너지 혹은 자극들)의 흐름을 저지하고 붙잡아둘 수 있는, 즉 '불투명한' 뉴런이므로 '기억'과 '회상' 그리고 '환상'의 장소로서 심리장치들의 핵이 되는 뉴런 시스템이다. Ψ시스템은 유기체 내부에서 발생한 욕구들을 무제한 방출하지 않는다. 그 유기 체의 생존에 지장을 초래할 수 있기 때문이다. 그렇다면 욕구들의 자동적인 방출을 저지함으로써 욕구 환상 속에서 충족시킬 수 있게 하는, 즉 일차 과정을 수행하는 Ψ시스템은 동시에 이 욕구들이 환상 속에서만 충족되는 것을 방해하는 기능을 한다고 할 수 있다. 그것은 "완충체계이며 균형, 여과, 완화의 체계"이다. 달리 말하면 어떤 유기체가 생물학적으로 위험한 상태에 빠지지 않고자 한다면 "그 유기체로 하여금 Ψ시스템의 일차 과정으로부터 즉각적으로 생기는 환상을, 감각

[38]Φ시스템은 반사적으로 기능하는 뉴런으로 지각에 봉사한다. 이것은 외부적 자극을 받아들인다. Ψ시스템은 내부적 자극을 받아들이는 심리적 시스템이다. Ψ시스템은 지각 및 의식 작용이 일어나는 장소이다. 이것은 외부적 현실과 직접 작용한다.

[39]Φ시스템은 반사적으로 기능하는 뉴런으로 지각에 봉사한다. 이것은 외부적 자극을 받아들인다. Ψ시스템은 내부적 자극을 받아들이는 심리적 시스템이다. Ψ시스템은 지각 및 의식 작용이 일어나는 장소이다. 이것은 외부적 현실과 직접 작용한다.

기관의 차원에서 발생하는 것과 연관시켜주는 규제 메커니즘, 즉 현실 적응 기제를 가정해야 한다.” 이러한 기능을 담당하는 것은 자아(ego)이다. Lacan 은 프로이드가 말한 자아에 대한 개념에 대해서 자아는 현실에의 적응기능을 수행하는 Ψ시스템에 속하는 심리장치의 일부에 불과하므로, 인간 ‘주체’와 동일시되어서는 안 되며, 현실 적응 기능을 수행하는 한 자아는 ‘상상적인 것’에 속한다고 주장 한다.[40]쉽게 말해서 Lacan 은 자아의 현실 적응 능력을 부정한다.[41]

구체적으로 볼 때 Lacan 은 위의 책 『Freud 의 이론 및 정신분석학의 테크닉에 있어서의 자아』에서 Freud 사랑의 발달 과정을 네 단계로 구분했다. ‘과학적 심리학을 위한 초안(1895)’, ‘꿈의 해석(1900)’, ‘나르시시즘의 도입에 관하여(1914)’, ‘쾌락원칙을 넘어서(1920)’에서 나타난 심리적 과정을 과학적, 물질적 상태로 제시한 점과 자아의 나르시시즘적 성향(상상적 동일시 현상), 꿈에 나타난 의식과 무의식 그리고 전의식의 기억과 흔적 그리고 생명의 충동(리비도, 에로스)와 죽음의 충동(타나토스)의 구분이 사라지는 관점에 대하여 고통스러운 쾌락(주이상스, jouissance)[42] 제시함으로써 인간 주체가 상징적 질서(언어) 안에

---

[40] Jacques Lacan, 『*The Seminar Ⅱ(The Ego in Freud's Theory and In The Technique of Psychoanalysis 1954-1955)*』, Edited by Jacques-Alain Miller. trans, Bruce Fink. Norton, 1988, 170-174.

[41]Jacques Lacan, *Ecrits,* 148-149.

[42] 상징적 질서(언어와 법, 금지) 속에 살아가야 하는 인간은 상징적 거세를 경험하게 되고 자신에게 있는 상상적인 쾌락을 타자의 자리에 일부분 위임해야 하는 상황에 놓이게 된다. 주이상스는

살아가게 되는 분열된 주체라는 것을 제시하면서 이것이 정신분석학의 고유한 영역이라는 점과 자아의 통일성과 언어(상징적 질서)는 정신분석학의 핵심 개념이자 Freud 체계 속에 발견되어야 할 의도라고 생각했다.

Lacan 은 Freud 가 제시한 정신분석학은 과학적 관점을 통해서 부여하고자 했던 정신적 윤리 메커니즘 이었다고 보았다. 그는 정신분석학의 주체는 과학의 주체 일뿐 더러 우주의 열쇠가 되는 어떤 것이기 보다 주체 개념을 정교화 시키는 역동적인 시도라고 생각했다.

2. 인식론 : René Descartes 와 Martin Heidegger

"무의식은 언어처럼 구조지어 있다"[43] 그리고 "나는 존재하지 않는 곳에서 생각한다. 따라서 나는 생각하지 않은 곳에 존재한다"[44]와 같은 명제가 잘 말해주듯, 라캉의 작업은 의식 중심주의를 극복하는ㄴ 작업이 되었다. 그는 이것을 Descartes 와 Heidegger 의 인식론에 반하여 주체의 통일성에 대한 "절대 부정"을 통해 주장했다.

1596 년 태어난 프랑스 수학자이자 철학자인 Descartes 는 스콜라 학파의 아리스토텔레스주의에 처음 반대한 사람으로 근대철학의 아버지로 알려져 있다.

나의 내부에 존재하며 이와 동시에 존재하게 된다. 그러나 내부와 외부는 결코 완전한 일치에 도달할 수 없으므로 '주이상스(향유)'는 인간의 원초적 상실인 결핍과 부재를 나타내는 주체의 운명을 보여준다.

[43]Jacques Lacan, *Ecrits,* 163.

[44]Jacques Lacan, *Ecrits,* 182.

그는 모든 형태의 지식을 방법적으로 의심하고 나서 “나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다(cogito, ergo sum)”라는 직관이 확실한 지식임을 발견하는 방법론을 주장했다. 그는 사유를 본질로 하는 정신과 연장(延長)을 본질로 하는 물질을 구분함으로써 이원론적 체계를 펼쳤다. Descartes 는 주저 『방법서설(Discours de la methode)』에서 방 법적 회의라는 개념을 통해서 사유와 존재에 대해 언급했는데 그는 “나는 존재한다(sum)”라는 인식은 의심스러운 추론의 결론이 아니라 직접적인 직관을 표현하며 의심될 수 없는 것이라고 말한다. 결론적으로 내가 아는 것이 무엇이든 간에 나는 내가 존재한다는 사실을 직관적으로 알게 되는 것을 통해 사유는 존재를 가능케 하는 것이다.

한편 Heidegger[45] 는 Descartes 의 이러한 견해를 받아들여 그의 책 『존재와 시간』에서 “모든 의식은 자기의 의식”이라 말하면서 주체의 분열은 곧 자기 자신의 관한 지식에 도달할 수 없는 것이라고 말했다.

그러나 Lacan 은 이와 같이 ‘의식’의 절대성을 믿으며 자신과 세계에 대해 통일적 지식을 갖고 있다고 확신하는 주체를 Lacan 은 상상적 자아 혹은 ‘안다고 가정되는 주체’라고 부른다. Lacan 에게 있어 무의식은 의식보다 선재하며 인간의 모든 의식적 행동을 미리 ‘결정’하는 어떤 숨겨진 실체적 근원이 아니다. 그것은 자신과 세계에

[45]하이데거는 1889, 9, 26 독일 슈바르츠발트 메스키르히에서 출생, 1976, 5, 26 메스키르히에서 사망. 독일의 철학자. 20 세기 실존주의의 대표자로 꼽히는 독창적인 사상가이며 기술사회 비판가이다. 당대의 대표적인 존재론자 였으며 유럽 대륙 문화계의 신세계에게 커다란 영향을 끼쳤다. 특히 “존재(Being)”라는 문제에 관한 탐구에 일생을 바쳤다.

대해 갖고 있는 주체의 지식이 ‘원칙적으로’ 분열되어 있음을 말하는 ‘은유(metaphor)’이다. 무의식은 흔적(trace)과 관련된 개념으로 의식을 통해서만 존재한다.

Lacan 은 ‘코기토 에르고 숨’의 견해에 대해 말하는 나(언표 행위의 주체)와 말하여 지는 나(언표의 주체)의 개념을 언급함으로써 주체의 분열된 실존에 관하여 말한다. 그에게 있어 Descartes 의 “코기토”는 일종의 ‘점’적인 것에 불과하다. Descartes 또한 자신이 주장하는 의식의 통일성이나 연속성을 보장하기 위해서는 외부의 힘이 필요하다고 보았다. 다시 말하면 생각하는 나의 연속성을 나는 보장할 수 없다. 말하는 나와 말하여 지는 나는 동일 선상에 있지 않다. 주체의 확실성을 보장 받기 위해서는 그것을 대변해 줄 어떤 신실한 존재 즉 타자가 있어야 한다 (Descartes 에 있어서 “신”을 말한다). 그러나 이러한 타자는 그는 존재하지 않는다. 다시 말해서 Descartes 와 하이데거에서 주체는 ‘코기토’(cogito : 생각하는 나)에 의해 구성된다. 그러면 이때 2 개의 서로 다르고 심지어 갈등을 일으키는 말은 서로 다른 두 주체에 의한 것인가? 이때 의식적·반성적 주체가 자아라면 다른 하나는 누구인가?

Lacan 은 이 다른 하나를 ‘무의식’이라고 본다. 무의식은 확실성의 불가능성을 대변하는 미진하지만 주요한 실마리가 된다. 대표적인 예가 바로 꿈 현상이다. 꿈속에서 의심을 만나게 된다. 의심이 무의식의 존재를 확신케 한다. 무의식적 사고 즉 꿈의 사유는 의식의 편에서 볼 때는 부재(absent)하는 것이기 때문이다. 그는 무의식이 언어처럼 은유와 환유의 체계로 구조화해 있다고 본다. 따라서 이

무의식은 한 개체 안에서 그를 이끄는 타자(他者 l'Autre)이다. 이 타자는 자아에 앞서서 얘기하며 자아의 욕망을 통제한다. 개인들은 자신이 행위하고 말한다고 생각하지만 사실은 이 구조가 말하게 하고, 행위 하게 하고 욕망을 갖게 하는 것이다. 결론적으로 주체의 통일성을 가능하게 하는 의식의 확실성은 타자의 존재를 통해서만 가능하게 된다. 따라서 Lacan 은 다음과 같이 말한다. "무의식은 타자의 담론이다"[46]

3. 언어학 : Ferdinand de Saussure 와 Roman Jakobson

Lacan 은 "무의식 속에서의 문자의 기능(1957 년)"[47]에서 무의식을 형성하는 기제에 있어 언어의 기능과 구조에 대해서 설명하는데 두 언어학자의 개념을 이용하였다. 바로 F. D. Saussure[48]와 Roman Jakobson 이다.

F. D. Saussure 는 언어를 사회 현상으로 생각해야 하며 언어는 어떤 특정한 시대에 존재하기 때문에 공시적으로, 또는 세월이 흐름에 따라 변화하기 때문에 통시적으로 생각할 수도 있는 구조적인 체계라고 주장했다. 따라서 그는 언어 연구에 대한

---

[46]Jacques Lacan, *Ecrits.* 176.

[47]Jacques Lacan, 『*The Agency if the Letter in the Unconscious or Reason since Freud*』, trans, by Alan Sheridan in *Ecrits : A selection,* Norton, New York, 1977.

[48]F. D. Saussure 는 1857. 11. 26 스위스 제네바 출생했고 1913. 2. 22 제네바에서 사망. 스위스의 언어학자로 언어구조에 관한 그의 개념은 20 세기 언어학의 진보와 언어학에 대한 접근 방식의 토대가 되었다.

기본적인 접근 방식을 확립했고, 각 접근 방식의 원칙과 방법론은 변별적이며 상호 배타적 이라고 주장했다. 그는 또한 오늘날 언어학에서 흔히 쓰이게 된 2 가지 용어, 즉 언어의 심리적·물리적 의지와 지능에 의한 개인적인 행위를 뜻하는 '파룰(parole)'과 영어처럼 특정 사회 속의 특정 시대에 존재하는 체계적이며 독립적이고 구조적인 언어인 '랑그'(langue)의 개념을 도입했다. 파롤과 랑그의 구별은 결국 생산 언어학 연구의 원동력이 되었고, 구조주의의 언어학의 출발점으로 간주되었다.

Lacan 은 랑그(langue)의 개념에 있어 랑그를 구성하는 두 요소인 기표(signifier)와 기의(signified)을 이용하여 가표 즉 상징체계가 기의(의미)를 형성하는 우월적인 요소임을 주장하고 주체가 형성되는데 있어 혹은 무의식이 형성되는데 있어

기표(상징)의 역할에 대해 설명했다. 언어를 이해하는 개념으로써 기표와 기의 사이의 관계에 대한 F. D. Saussure 의 이론은 Lacan 의 이론을 더욱 가속화 했다.[49]

라캉은 F. D. Saussure 의 이론에 대해 기표(the signifier)와 기의(the signified)의 통합적인 성격을 배격하고 오직 기표가 주체를 결정하다(즉 기표가 기의를 결정한다)는 의견을 1960 년 초에 내놓았다.

기표의 영역은 상징적 질서의 영역이다. 개인은 기표의 질서 속에서 주체로써 형성된다. 언어는 정신분석 영역에 있어 가장 중요한 요소이다. 내담자는 생각나는 모든 것을 여과 없이 말하도록 촉구된다. 언어는 기억의 다양한 구성물을 보여준다.

---

[49]Jacques Lacan, *Ecrits,* 164-165.

이것이 인간 존재가 상징적 질서에 의해 필연적으로 고찰되는 이유이다. 언어는 단순히 정보나 사상의 전달자가 아니며 커뮤니케이션의 도구도 아니다. Lacan 은 의사소 통이 감지되는 것은 암시적(significant)이다. 다시 말하면 Freud 의 정신 병리학에서 지적되는 것처럼 혀의 미끌어짐이나 잘못 말한 것, 침묵, 이름의 상실, 혼돈, 시적 표현 등에서 무의식의 결과물들은 감지되어진다. 결국 무의식은 언어와 같이 구성되어진다. 단지 무의식의 언어라는 것을 규칙적인 구조나 기회에 따라서 나타난다기보다 의사소통 과정을 방해하는 어떤 형태를 띠게 된다고 보았다.

한편 Lacan 이 활동하던 시대에 그의 사상에 지대한 영향을 끼친 인물 중 가장 중요한 인물로 Roman Jakobson 이 있다. Lacan 은 무의식을 구조주의적으로 이론화하는 작업에 F. D. Saussure 외에 Roman Jakobson 의 연구들을 이용했다. Lacan 은 「문자의 기능」에 관한 강연이 있기 몇 달 전에 Roman Jakobson 과 모리스 알르가 함께 쓴 『언어의 원리(Fundamentals of language)』를 발견했다. 이 책의 한 장인 「언어의 두 가지 측면과 실어증의 두 가지 유형」을 통해 언어가 양극적 구조를 가지고 있다는 것과 이 구조 때문에 유사성(선택)과 인접성(결합)의 언어적 특성을 발견하게 되었다. 특히 Lacan 은 Freud 가 말한 '압축'과 ‘전치’를 Roman Jakobson 이 사용한 언어 개념인 ‘은유(metaphor)’와 ‘환유(metonymy)’로 바꾸어 자신의 이론을 정립시켜 나갔다. 은유는 다른 것에 의한 한 단어의 대치(수직적 개념)로써 정의될 수 있고 환유라는 것은 단어 대 단어의 연결(수평적 개념)로 이해될 수 있다. Lacan 은 언어적 구조를 가진 무의식의 현존(presence)을

은유와 환유로 설명한다. Freud 는 꿈의 해석을 통해서 무의식을 알 수 있다고 보았는데 꿈은 무의식의 압축과 전치의 형태를 가진다. 그러나 Lacan 은 더 나아가 언어는 무의식을 나타내는 은유와 환유를 보여준다고 주장했다.[50]

4) 구조주의 : Claude Lévi-Strauss 와 Louis Althusser

대부분의 학자들이 Lacan 을 구조주의적 관점을 가지고 프로이트 Freud 를 재해석한 인물로 평가한다. 이와 같은 구조주의적 관점에 가장 큰 영향을 준 인물이 바로 Levi-Strauss 이다. Lacan 은 1950 년대 '아버지의 이름들(the Names-of-the-Father)'를 통하여 Freud 의 이론 『Totem and Taboo』을 서술하면서 "법칙(Law)"이라는 개념에 대해서 말했는데 사실상 상징적 질서는 사회를 구성하는 아버지의 이름에 의해 실증되어진다. 이 이론이 정립될 시기에 가장 영향을 준 인물이 바로 Levi-Strauss[51] 인데 훗날 Lacan 라캉의 학생이자 후원자가 된 인물이기도 하다. 1949 년에 출간된 Levi-Strauss 의 『친족관계의 기본구조』에

[50]Jacques Lacan, *Ecrits*. 181-182.

[51] 레비 스트로스는 1908. 11. 28 브뤼셀에서 출생 1991 년 사망. 프랑스의 사회인류학자, 구조주의의 선구자라고 칭해진다. 문화체계를 이루는 요소들의 구조적 관계라는 관점에서 문화체계(예를 들어 친족 및 신화체계)를 분석하는 데 쓰이는 구조주의는 20 세기 사회과학뿐만 아니라 철학, 비교종교학, 문학, 영화 등 여러 분야에 영향을 끼쳤다. 그의 구조주의는 문화체계에 관련된 엄청난 양의 정보를 그가 핵심적인 것이라고 파악한 요소들 사이의 형식적 관계들로 환원시키려는 노력이라고 할 수 있다. 그는 문화를 커뮤니케이션 체계로 보았으며 그 체계들을 해석하기 위해서 구조언어학, 정보이론, 인공두뇌학에 기초를 둔 모델을 설정했다.

나타난 근친상간의 금지문제에 대한 해석은 라캉에게 자연에서 문화로의 이행이라는 새로운 해석과 인류제도들에 대한 과학적 시각을 가져오게 하였다.[52] Levi-Strauss 가 말한 구조는 관찰될 수 있는 것이 아니라 하나님의 논리적 질서 즉 모델 속에서 현상에 대해 기능적으로 동등한 것으로 증명될 수 있는 일련의 수학적 방정식을 말한다. 1960 년대 발표된 Levi-Strauss 의 이러한 개념은 지질학의 등위, Freud 심리학의 의학, 무의식, 막스의 상부구조, 하부구조 결정론, Roman Jakobson 의 구조 언어학으로부터 영향을 받아 착안한 것이다.

한편 Louis Pierre Althusser 는 구조주의를 마르크스주의에 적용한 한 학자이다. Lacan 은 1963 년 7 월에 ENS(고등사범학교, Ecole Normale Supérieure)에 초청받기를 희망하면서 Louis Pierre Althusser 와 접촉했다. 처음에 그는 L. P. Althusser 의 철학에는 관심이 없었고 L. P. Althusser 를 따르는 ENS 의 학생들에게 L. P. Althusser 가 Lacan 을 홍보해주기를 바라는 마음에서 그와 관계를 맺었었다. L. P. Althusser 의 논문 「철학과 인문과학들」이라는 L. P. Althusser 의 논문은 Lacan 에게 큰 감동을 주었다. 특히 Marx 의 '경제적 인간관'과 Freud 의 '심리적 인간'에 관한 그의 해석은 Lacan 이 구조주의적 정신분석학을 체계화시키는데 도움을 주었다.

[52] 엘리자베드 루디네스코, *자크 라캉 : 라캉과 그의 시대* (서울: 새물결, 2010), 345-347.

L. P. Althusser 는 Marx(주의)에 들어있는 헤겔적 요소를 배제하려 하였는데 이것은 그가 인간주의, 역사주의를 거부하는 데서 잘 나타난다. L. P. Althusser 는 종래의 토대 상부구조 이론에 대한 경제주의적 해석, 즉 경제적 토대가 상부구조를 결정한다는 경제 환원주의적 해석을 거부하기 위해 사회적 심급(社會的審級 :경제적인 것, 정치적인 것, 이데올로기, 과학)들이 '중층결정'하는 복합적인 구조를 도입했다. 여기에서 각 심급은 다른 심급에 환원되지 않고 나름의 자율성을 지니며 상호작용하는 구조적 전체를 이룬다. 그리고 이 심급들은 경제라는 '최종심급'에서 결정된다. 그는 이것을 '지배구조'로, 이러한 관계를 '구조적 인과성'이라고 부른다. 이 구조에서 그때 그때의 국면을 산출하는 '주체'는 바로 구조자체이다. 그리고 이런 구조가 이루는 과정인 역사는 개인적 주체나 그들의 의도, 목적과 무관한 경로를 갖는다. 즉 이 과정은 주체도 목적도 없는 과정이다.[53] 무엇보다도 L. P. Althusser 가 주장한 관점 즉 '인간이 언어 구조의 운반자로서 언어 산물(상징적 질서)의 결과물이다'라는 견해는 1960 년대부터 Lacan 이 자신의 이론을 체계화하는데 영향을 받았다.

5. 헤겔사상 : Alexandre Kojève 와 Georg W. F. Hegel

[53]브리데니커 백과사전 "L. P. Althusser" 참조.

1930 년대 Lacan 은 그의 학교에서 열린 Alexandre Kojève[54]의 Hegel 해설로 붙어 영감을 받아 시작된다. 이 당시 Lacan 은 Alexandre Kojève 와 함께 "나"의 문제에 대해 관심을 가졌고 거울 단계에 대해서 함께 논의하였는데 1938 년에 나타나는 세 가지 주요 개념-욕망의 주체인 "나", 존재의 진정한 발현으로서의 욕망, 환산의 장소이자 오류의 근원인 '자아'-에 중요한 영향을 끼쳤다.[55]

한편 Alexandre Kojève 로 부터 영향을 받은 헤겔주의자의 용어는 1950 년대 분명히 나타나는데 특히 상호주체성에 관한 내용인 주인과 노예의 변증법이 그것이다. 여기에서 주목할 만한 것은 "타자(Other)"의 개념이다. 타자는 인간 욕망의 기초가 된다.[56] 욕망은 대상의 상실 위에 세워지기 때문에 그것의 정체성 안에서 주체를 확증하지 않고 주체를 의문에 속하게 한다. 욕망은 주체의 분열을 낱낱이 보여준다.

6. 정신의학자 : Georges Dumas,[57] Henri Claude, Gaëtan Gatian Clèrambault

---

[54] Alexandre Kojève 는 1902 년 모스코바 출생으로 1920 년 독일 하이델베르크 대학에서 공부하고 1926 년 파리에 정착하여 헤벨 철학을 강의하던 코이레와 알게되어 헤겔철학에 심취하게 되었다. 1935 년 이후 lacan 과 코이레의 강연을 통해서 만나게 되면서 친교를 나누었다. 그는 lacan 의 코기토, 욕망, 자의식, 자아 환상에 대한 개념 정립에 영향을 끼쳤다.

[55]루디네스코, *자크 라캉 : 라캉과 그의 시대,* 186-187.

[56]Jacques Lacan, *Ecrits*. 154-155, 190.

[57]그는 "정상적인 인간이나 병적인 인간이나, 그 구조는 근본적으로 동일한 것이다"라는 입장을 취했으며, 정서(情緖)를 생리학적 ·심리학적 ·정신병리학적 으로 연구했다. 또,

1920 년대 정신의학 훈련을 받는 동안 Lacan 에게 지대한 영향을 끼친 세 명의 스승이 있었다. 이들은 서로 독특한 성격의 소유자들로 Lacan 이 정신분석을 이해하고 정립하는데 있어 방향을 제시한 인물들이 되었다. 첫 번째 인물로 Georges Dumas 가 있다. 그는 소르본느 대학의 정신병리학 정교수로 당시 기존의 정신분석에 반대하는 견해를 가지고 있었다. 그는 Freud 중심의 정신분석의 개념이나 성에 대한 생각 그리고 게르만 민족을 중심으로 이뤄지는 정신분과 계열에 대해 반대했다. 반면 두 번째 인물인 Henri Claude 는 1865 년 탄생한 인물로 1922 년에 에르네 뒤프레에 이어 생트 안느 병원 원장직을 맡았고 이후 정신병 임상학의 대표 주자로 간주되기 시작했다. 그는 '라틴 정신'에 의한 정신 임상학을 주장한 프랑스적 정신분석에 대한 연구를 착수한 인물로 이 당시 지배적이었던 Freud 개념에 나타난 상징주의에 대해 다른 조사 방법을 적용시켜야 한다고 생각했다.

마지막으로 Lacan 의 진로에 지대한 영향을 끼친 인물로 Gaëtan Gatian Clèram 가 있다. 파리 경찰국의 정신병원 원장으로 일하고 있었던 그는 여성 혐오자요 지배적인 권력욕의 소유자로 유명했다. 형식주의자이고 심미가로 광기를 일종의 투시력으로 보았던 그는 '정신적 자동운동 증후군'이라는 이론을 폈는데 그 치료

그는 프랑스 심리학의 집대성이라고도 할 《심리학전서》(2 권, 1923~1924) 및 《신(新)심리학전서》(7 권, 1930~?)도 편집했다. 주요저서로는 《미소와 정서의 표출(表出) Le Sourire et l'expression des emotions》(1906) 《전쟁의 정신장애와 신경장애》(1919); 출저: 두산백과 'Georges Dumas' 인용.

방법에 있어서는 감금과 억압의 체계를 통해 고백을 유도하도록 하는 방식을 고수했다.

Lacan 은 Henri Claude 에게는 자신의 진로를 책임져 줄 인물로 인식하여 매우 순종적인 자세로 Georges Dumas 에게는 그의 임상 기술에 기인하여 진심어린 존경으로 Gaëtan Gatian Clèram 에게는 그의 권위의식과 관련하여 사랑과 증오가 뒤섞인 모순적 관계를 유지했다. 특히 Gaëtan Gatian Clèram 에게는 영향을 받아 광기와 편집증에 대해 관심을 가지게 되었고 이후 초현실주의자들과의 만남은 기괴한 자기 보존의 기술(이러한 형태는 그의 문자와 매너로 탄생된다)을 익히는 계기가 되었다. 훗날 이러한 과정은 문자에 대한 관심을 가지는 전기를 가져왔다.

지금까지 Lacan 이 살아온 생애와 그의 사상과 배경에 대해 간략하게 서술함으로써 Lacan 정신분석학을 이해하기 위한 전제를 가져 보았다.

Ⅳ. Jacques Lacan 의 『에크리 *Écrits*』, 『세미나 *séminaire*』의 구조 이해

A. 『에크리 *Écrits*』의 중요성과 특징

Jacaques Lacan 스스로 자신의 『에크리 *Écrits*』를 읽을 수 없는 저서라고 평했으며,[58] 또한 '문체는 그 사람 자신이다(The style is the man himself)'[59]라는

[58] 김석, *에크리 -라캉으로 이끄는 마법의 문자들-*, (파주: 살림, 2011), 24. (약호: 에크리).

신탁과 같은 경구로 시작된다. 900 여쪽을 넘는 두툼한 부피, 곳곳에 해석을 방해하는 꼬인 애매한 문장들, 잘 쓰지 않는 어려운 단어들의 현학적 나열, 지나치게 화려하면서도 때로 비아냥거리는 것처럼 보이는 낯 설은 문체는 기이한 행적으로도 널리 알려진 Lacan 자신과 꼭 닮았다. *Écrits* 는 여느 철학 텍스트와 너무 달라서 중언부언하는 산문처럼 느껴진다. 사실 Kant, Hegel, Marx 등 독일 철학자들의 엄격한 서술과 논리성 등이 있다. *Écrits* 는 몰입하여 단번에 읽을 수 있는 책이 아니다. 어쩌면 성경과 유사하다. 마치 험한 산에 오르듯이 때로는 쉬거나 돌아가면서 꾸준히 한발 한발 걸어가야 한다. 정상에 도달하기 위해 중간에 야영과 충분한 휴식이 필요하듯 *Écrits* 에 대한 강독에도 점검을 위한 중간 휴식이 필요하다. *Écrits* 는 구성부터 편집 과정까지 Lacan 자신의 사상과 텍스트를 보는 Lacan 특유의 입장이 고스란히 녹아 있다. 사실 *Écrits* 의 원 뜻이 '글 모음집'이다. 그러나 자신의 글들을 한데 모아놓은 저서 정도로 생각하지만, *Écrits* 는 독자를 함정에 빠뜨리고 엉뚱한 길로 빠지게 만드는 덫으로 가득한 책이다. 아마 보편적 인간의 모습 일수도 있다.

Lacan 의 글이 어렵다는 말은 문자적인 해독 가능성을 말하는 것이 아니다. 오히려 읽으면 읽을수록 그 뜻이 모호해지는 것이 *Écrits* 라는 건축물을 만든 Lacan 의 숨은 의도라고 보면 된다. Lacan 에 의하면 무의식의 작용과 서술은 늘 언어적 유희를

---

[59]Lacan, Jacques. *Écrits,* Paris : Seuil, 1966. (*Ecrits.* trans by Bruce Fink, New York : W.W. Norton & Co,. 2006), 3.

통해 반복되고 빗나가면서 고정된 의미를 벗어나는 시니피앙 논리의 지배를 받는다. Lacan 은 구어와 문어의 차이를 철저하게 구별한 사람이고, 문어보다는 말의 즉자성과 진리 효과에 무게를 둔 사람이다. 말이 대화 당사자들에게 직접 체감되는 상호 관계성의 분위기(표정이나 어감 등)와 현장에서 느끼는 상상력에 영향을 받는다면 글에서는 그 글의 저자조차도 배제하는 텍스트 자체의 무게와 독립적인 문체의 힘이 크게 작용한다.[60] *Écrits* 는 1936 년부터 *Écrits* 가 출판된 1966 년까지 발표된 글들이 발표 당시가 아니라 1966 년 시점에서 수정되고 보완되어 수록되었다는 사실을 감안해야 한다. Lacan 은 범인(凡人)들과 너무 다른 방식으로 자신만의 삶을 산 천재의 끼와 고민들이 보물찾기 놀이처럼 고스란히 반영된 책이다. 성경은 누구나 이해하기 쉽게 서술되어 있지만 텍스트에 감춰진 비밀과 숨은 의미는 텍스트와 일체가 되어 그것을 보고자 하는 사람에게만 보이는 것, 그리고 성경에서 자주 사용되는 비유는 시대와 상황에 따라 다양한 해석을 무한정 가능하게 한다. *Écrits* 도 아마 마찬가지다. 텍스트는 텍스트로 머무는 것이 아니라 '나의' 욕망의 언어로 재해석되어야 한다는 것이 *Écrits* 가 던지는 메시지이다.

이렇게 보면 *Écrits* 는 경직된 텍스트가 아니라 그 속에서 '나'와 '너'를 볼 수 있고, 동시에 그 옆에서 넌지시 자신을 감추고 있는 라캉의 모습도 훔쳐볼 수 있는 거울 같은 것이다. 아니 *Écrits* 는 내가 보고 싶은 것만 보여주는 요술 거울이라 할 수

---

[60] 김석, *에크리*, 27.

있다. Lacan 이 말하는 "읽을 수 없음"이라는 단어는 역설적으로 *Écrits* 의 암호를 푸는 열쇠가 된다.

Écrits 는 Lacan 사랑의 진수를 보여주는 여러 텍스트들, 주체와 상징계의 다차원적 관계를 암시하도록 배열된 텍스트들의 배치 구조, 각 논문들이 다루는 개념들을 큰 주제들에 따라 분류하면서 전체적인 연관 관계를 보여주는 색인이 한데 어우러진 한 편의 훌륭한 건축물이다.[61] 그리고 시간적으로 선행하는 논문들의 개념이 현재적 의미로 사용되며, 반대로 현재의 개념은 과거 사유에 이미 내재한 것처럼 보이도록 의도적으로 전미래 시제[62]를 사용하거나 현재형으로 서술한 Lacan 식 글쓰기를 통해 1966 년 시점에서 재수정되고 보완된 글 모음집이다.

[61]Ibid., 31.

[62] "전미래 시제는 불어 특유의 시제로 원래 미래보다 조금 앞서 있는 어떤 시점을 가리킨다. 예를 들어 "너희들이 돌아올 때쯤이면, 나는 외출했을 것이다." 라는 문장을 보자. 여기에서 "너희들이 돌아올 때"는 미래를 가리키며, "나는 외출했을 것이다"는 "너희들이 돌아올" 시점 직전에 이루어질 행위를 가리키는데, 이때 사용되는 시제가 바로 전미래 시제이다. 라캉은 직선적 시간관 대신 현재의 일이 과거에 소급적으로 영향을 미치는 것을 설명하기 위해 전미래 시제를 사용한다. 전미래에서는 미래가 그 직전 행위에 의미를 주는데, 이렇듯 현재와 과거도 긴밀하게 연관되며 상호 작용하기 때문에 이미 사라져버린 순수 과거는 없다는 것이다. 마찬가지로 주체는 항상 현재 시점에 문제되지만 그것이 언어로 표현되기 직전에 존재하는 그런 것이다. *Écrits* 에서 Lacan 은 과거에 이미 쓴 텍스트들을 현재의 학설에 비추어 해석하면서 '이미 거기에'의 시점을 이입한다. 다시 말해 텍스트의 내용을 현재 의미로 수정하면서 그것이 현시점에서의 수정이 아니라 이미 과거 사랑에 필연적으로 내재하고 있었던 것처럼 보이게 만든다. 전미래 시제는 Lacan 뿐 아니라 Derrida 등 다른 철학자들에 의해서도 비슷한 이유로 주목받았다" Ibid., 286.

B. 『세미나 *Séminaire*』의 중요성과 특징

1951 년에 Lacan 은 리유가 3 번지에 위치한 실비아 바타이유의 아파트에서 비공개 강의를 시작했다. 그 강의에는 적은 수의 수련중인 정신분석가들이 참석했고, 강의 내용은 도라 라든가 쥐인간과 늑대인간과 같은 Freud 의 사례들의 독해를 기본으로 삼았다. 1953 년에는 가의 장소를 성 안느 병원으로 옮겼고, 그곳에는 좀더 많은 청중들을 수용할 수 있었다. Lacan 은 가끔 1951-2 년과 1952-53 년의 비공개 강의를 자신의 *Séminaire* 의 첫 2 년이라고 부르고 있긴 하지만, 이 말은 대개 1953 년부터 시작된 공개 강의를 위해 아껴두고 있었다. 그 때로부터 1981 년 그가 죽을 때까지 매 학년도마다 다른 주제를 선택해 그 주제에 따른 일련의 강의를 해주었다. 27 년 동안 계속된 이 일련의 강의들을 대개 통틀어서 단수명사인 *Séminaire* 라고 부른다.

성 안느 병원에서 10 년 동안 계속했던 *Séminaire* 는 1964 년에 고등사범학교로 옮겼다가 1973 년에는 법과대학으로 다시 옮겼다. 강의 장소의 변경은 여러 가지 이유 때문인데, 그 중에서 세미나가 점차 1950 년대 1960 년대의 파리 지식인들의 재기에 초점이 되어가고 있음을 따라 점점 불어나는 청중을 수용할 필요성도 적지 않은 이유였다. '말이 정신분석의 유일한 매개체'[63] 라는 Lacan 의 주장을 받아들인다면, 그가 그의 사상을 발전시키고 설명하는 근원적인 수단이 구어일

[63]Jacques Lacan, *Écrits,* 40.

수밖에 없다는 것이 아마도 적절한 표현일 것이다. "사실상 Lacan 의 *Écrits* 는 그 모두가 원래 구연된 것으로서, 수많은 방식 중에서도 넓은 해석을 인정하는 세미나가 그가 선호하는 환경이었다는 것을 염두에 두어야 한다."[64]고 말한다.

Lacan 의 세미나가 점점 대중화되어 감에 따라 세미나를 그대로 받아 쓰여진 전사본에 대한 요구도 점차 커지게 되었다. 그럼에도 불구하고 세미나에서 행해진 강의를 기본으로 하여 Lacan 이 쓴 몇 편의 짧은 논문을 제외하고는 자신의 세미나에 대한 설명을 결코 출간하지 않았다.

1956-9 년에 Lacan 은 Jean-Bertrand Pontalis 로 하여금 이 기간 동안 행해진 세미나를 간략하게 요약하여 출간하도록 인가했지만, 이런 조치로는 Lacan 의 가르침을 글로 쓴 설명문에 대해 점증하는 요구를 충분히 만족시키지는 못했다. 그런 이유로 Lacan 의 세미나를 받아 쓴 전사본이 그의 허락도 없이 은밀하게 그의 제자들 가운데 유포되기 시작하여 그 양이 점점 불어나게 되었다.[65]

1973 년에 Lacan 은 그의 Jacques-Alain Miller 에게 그의 11 년 세미나인 1964 년에 시행한 강의를 전사본으로 편집하여 출판하도록 허락했다. 그로부터 계속해서

---

[64]Macey, David. 'On the subject of Lacan', in Anthony Elliott and Stephen Frosh(eds.), *Psychoanalysis in Contexts : Paths between Theory and Modern Culture,* (London and New York : Routledge, 1995), 77.

[65] "내가 말하는 모든 것을 가지고서 여러분은 무엇을 할 것인가? 그것을 자그마한 데다가 녹음하고서는, 초대장이 있어야 하는 야회를 조직할 것인가?-어이, 나한테 Lacan 테이프 있어!(What will you do with all that I say? Will you record it on a little thing and organize *soirées* by invitation only?-Hey, I've got a tape by Lacan!)"; Jacques Lacan, *Le séminaire livre XVII: L'envers de la psychanalyse,* 1969-1970, Paris: Seuil, 1991, 170.

Miller 는 다른 해에 행해진 세미나도 편집본으로 내놓고 있지만 아직 출간된 그 수는 절반도 미치지 못했다. 세미나를 편집하고 출판하는 데에서 Miller 가 맡은 역할에 대해 뜨거운 논쟁이 벌어졌는데, 그의 반대자들은 그가 Lacan 의 원본을 왜곡해 왔다고 주장한다. 하지만 Miller 자신이 지적하듯이, '구어'로부터 글이란 매체로 바꾸는 일과 거기에 필요한 편집이라는 일이 의미하는 바는 *Séminaire* 를 이런 식으로 출간한 간행본들이 Lacan 의 강의를 단순히 전사한 그런 것일 수만은 없다는 것이다.[66] 매년 책이 출간되어 가고 있지만 아직 발행되지 않은 세미나의 전사본이 인가도 없이 오늘날 프랑스와 다른 인접국들에 유포되고 있다. 매년 행해진(혹은 낱권의) *Séminaire* 의 제목은 다음과 같다(Figure 1 참조).

Alain Badiou 는 Lacan 스스로 공언한 "반철학자(Anti-philosopher)"의 역할을 통해 라캉을 읽어내며, "오로지 더듬거리지 않고서 Lacan 의 반철학을 돌파할 용기를 가졌던 자들만(only those who have had the courage to work through Lacan's anti-philosophy without faltering)"을 현대의 철학자라고 부르는데 주저하지 않는다.[67]

[66]Miller, Jacques-Alain. *Entretien sur le Séminaire,* avec François Ansermet, Paris : Navarin, 1985.

[67]Alain Badiou, *Theoretical Writings,* London: Continuum, 2004, 119.

C, Lévi-Strauss 가 고백하듯이, Lacan 의 이론이 중요하다는 것을 감지했는데도 "나는 대여섯 번 정도 재독해야 했다. Merlaeau-Ponty 와 나는 가끔 이에 대해 애기를 나누면서 우리에게 시간이 부족하다는 결론을 내렸다."[68]

Noam Chomsky 가 진술했듯이, 선험주의적인 반-라캉주의자들에게 "Lacan 은 의식적인 허풍쟁이(Lacan was a conscious charlatan)"[69] 였다. 선험주의적인 친-라캉주의자들에게 Lacan 은 열광적이고도 반쯤은 미친 방식으로 해석되어야 하는 일종의 예언자이다. 두 경우 모두, 증상적으로 거부되고 있는 것은 Lacan 라캉이 역설적으로 체계적인(systematic) 사상가라는 가정 아니면 작업가설(working hypothesis)이다.

<Figure 1> List of *Séminaire livre* Ⅰ ~ⅩⅩⅧ[70]

권수	연도	제 목 (불(佛), 한)
I	1953-4	*Les écrits techniques de Freud*(기교에 관한

[68]Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan,* New York: Columbia University Press, 1997, 211. *자크 라캉*, 양녕자 역 (서울: 새물결, 2000), 349.

[69]Noam Chomsky, (with Roy Edgley, Peter Osborne, Jonathan Rée, Deirdre Wilson), "*An Interview*", Rée Philosophy, no.53 (Autumn 1989),32. 1975 년 라캉은 미국을 방문해서 예일 대학과 메사추세츠 공과대학에서 강의하고 촘스키(N. Chomsky)와 만남을 가졌다; Dylan Evans, *IDLPK,* 35.

[70]Dylan Evans, *IDLPK,* 196-7; 459-466.

		프로이드의 논문)
Ⅱ	1954-5	*Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychananlyse* (프로이드 이론에서의 자아와 정신분석 기교에서의 자아)
Ⅲ	1955-6	*Les psychoses*(정신병)
Ⅳ	1956-7	*La relation d' object*(대상관계)
Ⅴ	1957-8	*Les formations de l'inconscient*(무의식의 형성물)
Ⅵ	1958-9	*Le désir et son interprétation*(욕망과 그 해석)
Ⅶ	1959-60	L'éhique de la psychanalyse(정신분석의 윤리)
Ⅷ	1960-1	*Le transfert*(전이)
Ⅸ	1961-2	*L'indetification*(동일시)
Ⅹ	1962-3	*L'angoisse*(불안)
Ⅺ	1963-4	*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (정신분석의 네 가지 기본개념)
Ⅻ	1964-5	*Problémes cruciaux pour la psychanalyse*(정신분석을 위한 중요한 문제)
		L'objet de la

ⅩⅢ	1965-6	*psychanalyse*(정신분석의 대상)
ⅩⅣ	1966-7	*La logique du fantasme*(환산의 논리)
ⅩⅤ	1967-8	*L'acte psychanalytique*(정신분석적 행위)
ⅩⅥ	1968-9	*D'un Autre à l'autre*(하나의 대타자에서 소타자로)
ⅩⅦ	1969-70	*L'envers de la psychanalyse*(정신분석의 이면)
ⅩⅧ	1970-1	*D'un discours qui ne serait pas du semblant* (모사가 아닐 수 있는 담론)
ⅩⅨ	1971-2	*...Ou pire*(또는 가장 나쁜 것)
ⅩⅩ	1972-3	*Encore*(다시)
ⅩⅩⅠ	1973-4	*Les non-dupes errent/Les noms du pére* (속지 않은 사람이 실수하다/아버지의 이름들)
ⅩⅩⅡ	1974-5	*RSI*(실재계 · 상징계 · 상상계)
ⅩⅩⅢ	1975-6	*Le sinthome*(병증(炳證))
ⅩⅩⅣ	1976-7	*L'insu que sait l'une béves' aile à mourre* (그것이 사랑의 날개 위에 잘못된 달이었음을 알았네)
ⅩⅩⅤ	1977-8	*Le moment de conclure*(분석의 종결)

X X Ⅵ	1978-9	*Le topologie et le temps*(위상학과 시간)
X X Ⅶ	1980	*Dissolution*(해소)

Ⅴ. Jacques Lacan 의 사고의 기초 : 상상계, 상징계, 실재계

Lacan 의 강의활동 초기에는 상상계가 핵심적 내용을 이루고 있었다. 그러나 그 당신에도 그는 이미, 상상계 속에만 존재하는 사람은 아무것에 대해서도 이야기할 수 없고, 어떤 것에 대해서 이야기할 수 있는 사람은 더 이상 상상계 속에만 존재하지 않는다고 말했다. 나르시스 신화는 바로 이러한 한계경험을 다룬다. 에코라는 요정의 목소리는 나르시스와 그의 '상(像)' 사이의 시각적 관계를 증폭시킨다. Lacan 은 Freud 도 이미 다룬 바 있는 이 나르시스 신화를 받아들여 이것으로부터 그가 후에 거울단계 이론으로 정립시키게 될 이론의 첫 요소를 발전시킨다. (분리하는 상징계에 의해 이미 처음부터 구조지어 있는) 인간의 욕망은 거울단계에서 첫 대답을 경험한다.

이로써 Lacan 은 "뉴욕커 트리엄바이랫(New Yorker Triumvirat)"으로 대표되는 – Hartmann, Kris, Löwenstein 등이 이에 해당하는 학자들이다– 미국 정신분석학의 주장과는 달리 '자아'가 결코 자율적인 심급이 아니라는 것을 보여줄 수 있었다. Lacan 에게서 '자아'란 착각의 본거지이다. 그는 자아(le moi)의 상상적 심급과 상징적 주체(le je)를 구별한다. 그에 따르면 자아심리학은 정신분석학을 "미국적

생활양식(American way of life)”에 적응시켰으며, 정신분석학을 “행복”과 적응에 봉사하게끔 했다. Lacan 은 프로이드와 더불어 사회적인 획일주의의 압력에 저항하는 정신분석의 비극적인 차원을 이야기한다. 획일주의적 압력에 한 번 순응하면 ‘주체’의 독특성은 사라지고 만다. Lacan 에게서 정신분석학의 이론과 실천은 욕망의 편에 서서 싸우는 것이다.

강의활동의 중반기에 접어들면서 무엇보다도 Lacan 은 그가 이미 거울단계에서 구조짓는 심급으로 인정했던 상징계를 다루게 된다. Lacan 이 여기에서 강조하는 것은 상징계의 매개기능이다. 상징계의 매개를 통하지 않은 채 거울에 비친 자신의 상과 같은 관계를 ‘타자’와 맺게 되면, 그것은 치명적인 결과를 야기한다. 모든 인간 주체는 자신에 선행하는 상징계와 자신을 동일시한다. 이 상징계는 ‘진리’와 ‘거짓’ 그 자체를 가능하게 하는 조건이라고 Lacan 은 생각했다. Lacan 은 여기서 ‘대타자(das Andere)’와 상상계적 ‘소타자(das imaginär andere)’를 구분하는 이론을 발전시키고, 자신의 ‘대수학(Algebra)’에서 이를 A 와 a 로 표현한다. 대타자는 [기표, 믿음, 진리]의 장소를 만든다.[71] 그것은 무의식과 욕망이 드러나는 곳이다. 이 대타자 안에 기표들의 기표인 팔루스적 기표가 영향을 행사한다. 이 팔루스적 기표는 상상의 여로를 통과하여 의미에 “도달한다.” 순순히 시각적인 것에만 묶여 있는

[71]Peter Widmer, *IDLPK,* 34.

상상계는 기표의 잠재력과 만남으로써 승화된다. 시각적인 상으로부터는 표상, 상상, "내부적" 상, 꿈, 심지어 환각 등이 생겨날 수 있을 뿐이다.

'비의미'의 장소로서의 '대타자(der/das Andere)'[72]는 "질문으로서의 주체"를 구성한다. 앞에서 약간 언급되었듯이 주체는 타자의 질문에 대한 대답을 자신의 거울상 속에서 발견한다. 환상이었음이 밝혀진 뒤에도 그것은 '자기-스스로-를 발견함', '정체감'이라는 하나의 보호막으로 계속 남아 있게 된다. 주체는 항상 끊임없이 -이것으로써 반복강박증과의 연관이 암시된다- 그 어떠한 대답도 충분한 대답이 아니라는 사실에 직면한다. 계속해서 '다른 것을 참조하도록 되어 있는 게임'과 '자신의 상'을 고정시켜야 하는 이러한 게임을 Freud 는 '전치(Verschiebung)'와 '응축(Verdichtung)'이라고 묘사했다. Lacan 은 여기서 심리주의적인 냄새를 피하며 동시에 타자와의 관계를 밝히기 위해 '환유(Metonymie)'-단어에서 단어로-와 '은유(Metapher)'-다른 어떤 단어를 대체하는 단어-라는 표현을 사용한다. 이 두 개념을 Lacan 은 무의식의 '문형(Stilfiguren)'으로 간주한다. 무의식은 주체와 더불어 이 게임을 계속한다.

상징계의 차원에 위치해 있는 주체 -Lacan 은 이것을 $라고 쓴다. 그는 이로써 주체가 언어에 의해서 관통되어 있으며, 어떤 의미에서는 심지어 언어에 의해서

[72]라캉은 "*Le grand Autre*"라는 표현을 사용한다. 불어의 남성 정관사 *le* 는 독일어로는 여기에서 남성 정관사 der 또는 중성 정관사 das 로 번역될 수 있으므로 "Le grand Autre"는 "der/das Andere"라고 독역될 수 있다. Ibid.,

지워져버렸다는 사실을 나타내고자 했다- 는 거울단계 이후에, 역시 상상계의 차원에 놓여 있는 대상 a(Object a) 속에서 자신의 근거를 찾는다. 주체는 자신이 다른 사람에게 의지해 있고 다른 사람을 요구한다는 사실 속에서, 그리고 특히 남김없이 완벽히 충족 외는 사랑이 불가능하다는 사실 속에서, 그리고 특히 남김없이 완벽히 충족되는 사랑이 불가능하다는 사실 속에서 자신의 결핍을 경험한다. 그는 또한 타자 속에서 타자의 결핍과 다시 만나게 된다. 이것이 모든 인간관계의 드라마가 지닌 구조이다. 언어는 우리로 하여금 결핍을 경험하게 한다. 언어는 다른 한편으로 상징적 계약, 즉 스스로 이해되지 않는 '관계'를 만들어낸다. 욕망은 여기서 자기의 두 가지 얼굴을 모두 드러낸다. 다시 말해 그것은 한편으로는 '절대적 선(Das Gute Ganze)'이며 다른 한편으로는 '타자'이다. 욕망은 한편으로는 은유, 즉 자아상으로 응축되어 있고 다른 한편으로는(언어적 주체로서)환유 속으로 전치된다.

강의활동의 후반기에 Lacan 은 무엇보다도 실재(das Reale)와 보로매우스의 매듭이라는 위상학(Topologie des Borromäischen Knotens)에 몰두했다. 실재는 우선 부정적으로 규정된다. 다시 말해 실재는 상상도 상징도 아닌 '무엇인 것'이다. 여기서 벌써 우리는 실재에 관하여 이야기하는 것 자체가 얼마나 어려운 것인가를 느낄 수 있다. 왜냐하면 실재는 상징계로 자신을 밀어넣는 상상계와는 달리 상징계 밖에 존재하기 때문이다. Lacan 은 이것을 '배척된 어떤 것'으로 파악할 뿐만 아니라

이것이 바로 실재의 특징이라고 말한다. 실재는 항상 같은 자리에 있는 '어떤 것'이다. 또한 실재란 '불가능한 것'으로 정의될 수 있다.

정신분석 치료에서 이것은 매우 중요한 의미를 지닌다. 후기 Lacan 은 정신분석가는 실재, 즉 '불가능한 것'의 장소에 위치하고 있다고 본다. 여기에서도 Lacan 은 Freud 를 결코 벗어나지 않는다. Freud 는 통치(Regieren), 교육(Erziehen), 정신분석(Analysieren)이라는 세 활동의 '불가능성'에 대한 이야기한 바 있다.[73] 그 자신의 예가 보여주듯이 그렇다고 해서 이것이 Lacan 에게서 정신분석의 종말을 의미하는 것은 아니다. 그는 죽기 바로 직전까지 정신분석을 했다. '불가능성'을 이야기함으로써 그가 의도했던 바는 완벽한 정신분석이 가능하리라는 환상을 깨려는 것이었다. '비의미'를 경험하게 하면서도 동시에 의미체계 내에 머무를 수 있다는 요구와 같은 근본적인 모순들을 정신분석가가 벗어날 수 있다고 생각하는 것이 착각이다.

Lacan 은 이 세 가지 질서가 '서로 얽혀 있음'을, 기독교 신학 내에 이미 존재하고 있다고 그가 생각한 보로메우스의 매듭을 통해서 보여주고자 노력했다. Lacan 에게서 이것은 인간 주체의 모습을 적절하게 보여주는 위상학이다. 보로메우스의 매듭 –라캉의 세 범주–은 서로가 너무 잘 연결되어 있어서 그 중 하나가 풀리면 다른 것들도 자동으로 풀리게 되는 특징을 갖고 있다.

---

[73]Peter Widmer, *IDLPK,* 36.

보로메우스의 매듭으로써 Lacan 의 강의가 완성된 것은 결코 아니다. 예를 들어 그러면 정신병자를 풀린 보로메우스의 매듭으로 볼 것이냐, 혹은 정신병자이든 아니든 간에 모든 주체에게 이 매듭은 영원히 풀리지 않는 것으로 볼 것이냐 하는 문제는 아직 토론의 여지가 많다. 이 위상학을 통해서 다시 여러 문제들이 제기되었다. Lacan 은 이것으로 혼란을 야기한 셈이다. 이것은 옛날부터 그의 독특성을 잘 나타내주는 특징이었다. 모든 예상되는 안전성을 추방시키고 불확실성을 회피하지 않으면서도 반 계몽주의, 무지의 정열로 빠져 들어가지 않는 것, 이것이 그를 특징짓는 점이라고 할 수 있다.

VI. Jacques Lacan 의 정신분석의 핵심적인 개념들

A. 거울단계 (Mirror Stage, 佛 *stade du miroir*)

Lacan 이 1936 년 마리엔바트(Marienbad)에서 제 14 차 세계정신분석학회에 거울단계[74]에 대한 개념을 개진하였을 때, 이 개념은 Lacan 이 정신분석 이론에 끼친 최초의 공식적인 공헌이었다.[75] 이 시점부터 거울단계는 Lacan 의 모든 작업에 걸쳐

[74]영어에서 'the looking-glass phase'라는 또 다른 단어로 번역되기도 함. Peter Widmer, *IDLPK,* 43.

[75]1936 년의 원래 논문은 발간 된 일이 없었고, 1949 년에 개정한 논문이 출간되었다. Peter Widmer *IDLPK,* Ibid.,

끊임없이 참조되었다. 거울단계 라는 개념은 매우 단순해 보이긴 하지만 Lacan 이 이 개념을 여러 가지 다양한 문맥에서 재작업해 감에 따라 그의 모든 작업을 거치면서 점차 복잡해져 갔다.

비록 Lacan 은 '거울 테스트'를 볼드윈(Baldwin)의 발견으로 생각하고 있지만,[76] 1931 년 프랑스 심리학자이자 Lacan 의 친구인 Henri Wallon 에 의해 처음으로 기술되었다.

Lacan 은 1937 년 자신의 세미나 '자아의 기능의 형성으로써 거울단계(The Mirror Stage As Formative Of The Function Of The I)'에서 거울단계를 소개했다. 거울단계는 자신에게 보여 지는 이미지들을 자신과 동일하다고 간주하는 현상을 통해 자아가 형성되는 단계를 말한다.

거울단계는 어린아이가 거울 속에서 자신의 이미지를 알아보기 시작하는 시기인 6 개월에서 18 개월 사이에 대략 일어난다. 아이는 이미지에 매혹되고 그 이미지를 조종하려 하고 함께 놀려고 한다. 아이는 거울 속에 비친 모습 속에서 승리의 환희와 눈금 찍기의 유희의 표시를 나타낸다.[77]

"아직까지 걷는 기술도 갖지 못하고 게다가 곧바로 서 있지도 못하며, 사람이든 인공물이든 무슨 받침대에 꽉 붙잡혀서…그럼에도 불구하고 그는 몹시 기뻐 날뛰며 받침대의 구속을 극복하고 약간

[76]Jacques Lacan, *Écrits,* 75."This event can take place, as we know from Baldwin's work...".

[77]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 1.

앞으로 기울은 자세를 고정시켜 시선에 들어온 것을 붙잡기 위하여 그 이미지의 순간적인 모습을 다시 데려온다."[78]

Lacan 의 거울단계에 대한 개념은(왈롱의 '거울 테스트'와 반대로) 실험 이상의 것이다. 거울단계는 주체성의 구조의 근본적인 양상을 나타내고 있다. 1936-1949 년까지 이 기간 동안에 Lacan 은 어린아이의 발달과정에서 시작(6 개월)과 끝(18 개월)이 있는 특별한 시간대에 거울단계를 위치시킬 수 있는 단계로 보는 것 같은데, 그에 비해 그 기간의 끝 무렵에서는 이 개념을 벌써 확장시키는 조짐을 보이고 있다. 1950 년대 초만 해도 Lacan 은 거울단계를 더 이상 단순히 유아의 삶의 한 순간으로 간주하지 않고, 주체성의 영원한 구조인 상상계의 패러다임을 나타내는 것으로 보고 있다. 거울단계는 주체가 자신의 이미지에 영원히 매료되고 사로잡히고 마는 한 단계인 것이다.

" '거울단계'는 내가 이중의 가치를 부여하는 현상이다. 우선 이것은 어린아이의 정신발달에서 결정적인 전환점을 보인다는 점에서 역사적 가치를 지닌다. 두 번째로 이것은 신체상과의 본질적인 리비도 관계를 대표하고 있다."[79]

Lacan 이 거울단계 개념을 더욱 발전시킴에 따라 그것의 '역사적 가치'에 중점을 덜 두게 된다. 따라서 1956 년쯤에 Lacan 은 이렇게 말할 수 있게 된다.

---

[78]Ibid., 1-2.

[79]Jacques Lacan, 'Some reflections on the ego', *Int. J. Psycho-Anal.,* vol 34, 1953, 14; Dylan Evans, *IDLPK,* 46.

"'거울단계'는 어린아이의 발달과정에서 일어나는 단순한 현상과는 거리가 멀다. 이자관계의 갈등적 속성을 예시해 준다."[80]

거울단계는 동일시의 과정을 거쳐서 자아의 형성을 설명하고 있다. 자아는 자신의 거울상을 동일시한 결과이다. 이 현상의 핵심은 어린아이의 미숙성에 있다. 생후 6 개월에 아이는 여전히 협동운동성을 결여하고 있다. 그러나 아이의 시각계통은 상대적으로 발전되어 있어서 아이는 자신의 신체운동에 대한 통제를 획득하기 전에 거울에서 자신의 이미지를 인식할 수 있게 된다. 아이는 자신의 이미지를 전체로 보며, 이 이미지의 통합은 조각난 몸(fragmented body)으로 경험되던 신체의 협동운동 실조(uncoordination)와 대조되는 느낌을 만들어낸다. 이런 대조는 처음에 어린아이에 의해 자신의 이미지와의 경쟁으로 느껴진다. 왜냐하면 이 이미지의 전체성은 조각난 주체를 위협하며, 따라서 거울단계는 주체와 이미지 사이에 공격적 긴장을 야기 시키기 때문이다. 이러한 공격적 갈등을 해소하기 위해 주체는 그 이미지를 동일시한다. 유사자(counterpart)와의 이런 원초적 동일시가 자아를 형성해 주는 바로 그것이다. 주체가 자신의 이미지를 자신의 것으로 간주하는 동일시의 순간을 Lacan 은 환희의 순간으로 묘사한다. 왜냐하면 이것은 통달(mastery)이라는 상상적 의미로 이끌어 주기 때문이다. 어린아이의 기쁨은 그가 아직까지도 실제로 성취하지 못했던 근육의 협동운동을 어느 정도는 예기할 수 있다는 상상적 승리

[80]Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre IV, La relation d' objet,* 1956-7, ed. Jacques-Alan Miller (Paris: Seuil, 1994), 17.

때문이다. 그러나 아이가 거울에 비쳐진 자신의 몸인 '거울상'[81]에서 자신의 불안정한 통달감을 어머니의 전함과 비교할 때, 이러한 환희 뒤에는 "우울반응"[82]이 동반될 수도 있다. 이러한 동일시는 이상적 자아와 관련되는데, 이상적 자아는 예기에 차 있는 자아를 유지시키는 미래의 전체성에 대한 약속으로서 기능한다.

거울단계는 자아가 오해(佛 *méconnaissance*)의 산물이며, 주체가 자기 자신으로부터 소외되는 장소임을 보여준다. 이것은 주체가 상상계로 진입되는 것을 보여준다. 하지만 거울단계는 또한 중요한 상징적 차원을 가지고 있다. 이러한 상징계는 아이를 붙잡고서 데리고 다니는 어른의 모습으로 나타난다. 주체가 자신의 이미지를 자신의 것으로 기쁘게 취하고 난 순간, 그는 마치 이 이미지를 확인해 달라는 듯 대타자를 의미하는 이 어른을 향하여 머리를 돌린다.

거울단계는 또한 나르시시스 이야기가 분명히 보여주듯이(그리스 신화에서 나르시시스는 자신의 영상과 사랑에 빠진다)나르시시즘과 깊이 연관되어 있다.

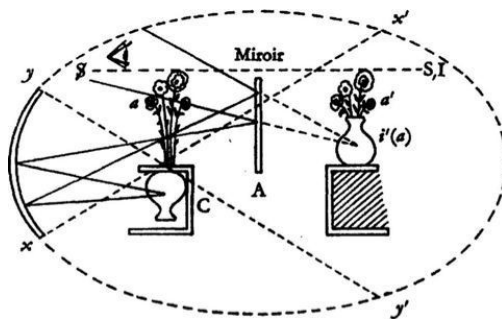
---

[81] Lacan 이 말하는 "거울상(specular image, 佛 *image spéculaire*)"이란 즉 자기 자신이면서 동시에 타자(소타자)인 그 사람의 이미지를 가리킨다. 유아는 거울에 반영된 이미지와의 동일시를 통해 처음으로 거울단계의 자아를 구성하기 시작한다. 만일 실제적인 거울이 없더라도 아이는 성인이나 다른 아이의 모방된 제스처에 반영된 자신의 행동을 본다. 이 모방적 제스처는 다른 사람을 거울상으로 기능하게 한다. 인간은 거울상에 완전히 사로잡힌다. 이것이 바로 주체 안의 상상계의 위력의 근본적 이유이며, 왜 인간이 자신의 몸의 이미지를 그를 둘러싼 세계의 모든 다른 대상에 투사하는지를 설명해 준다. 거울상을 전혀 갖지 않는 것들도 있는데, 이들은 '비춰질 수 없는' 것들이다. 이것들은 남근·성감대 그리고 타대상이다. 14; 48.

[82] Jacques Lacan, *Écrits,* 286. "This experience explains both the depressive reaction..."; J. Lacan, *Le Séminaire. Livre IV,* p.186.

인간은 소외 즉 존재의 결여를 맞이하게 된다. 즉 거울 속에 비친 이상적인 가상의 통일체 속에서 자신이 동작의 주인이 아니라는 사실에서 인간은 근본적인 결여를 실현시키는 과정을 경험하게 된다.

또한 거울단계는 자아가 상상계로 진입되는 것을 보여준다. 이 상상계 속에서 인간은 세계의 파편을 선택하여 그 파편과 자기를 동일시함으로써 위안을 얻으려 하고, 또 완전한 것처럼 보이는 지각된 것에서 자아의 상상적인 완전성을 찾으려고 한다.[83] 이 단계 속에서 주체는 분열되지 않은 주체로서 주체와 자아 사이의 갈등이 존재하지 않는다.

Lacan 은 거울단계에 대해서 이후 큰 수정을 가하지 않는다. 그러나 언어의 세계 속에서 주체의 탄생을 보여줄 목적으로 광학모델을 만든다. 광학모델은 1954 년 이후에 등장한다. 이것은 기본적으로 평면거울과 오목거울을 통해 이루어진 광학적 실험이다.

<Figure 2> The optical model

[83]맬컴 보위, *라캉,* 이종인 역 (서울: 시공사, 1999), 25.

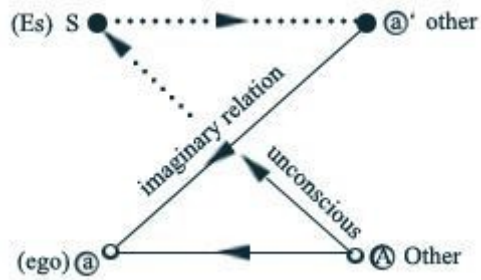
*출저 : Jacques Lacan, *The Seminar, Book Ⅰ : Freud's Papers on Technique,* trans. with notes by John Forrester, New York : Norton ; Cambridge : Cambridge University Press, 1988.

오목거울은 상자 때문에 시야로부터 감춰진 거꾸로 선 꽃병의 실제적인 이미지를 만들어 내는데, 그 다음에는 평면거울에 반사되어 허상을 만들어 낸다. 이러한 허상은 특정한 시야 내에 자신을 위치시키는 주체에게만 보일 수 있을 뿐이다.[84] 광학모델은 상징계의 구조화 역할과 자아이상의 기능을 설명한다. 평면거울에 반사되는 허상을 보기 위해서는 특정한 장소에 시야가 있어야만 한다. 이것은 상징계에서 주체의 위치가 상상계와 실재계의 접합방식을 결정한다는 것을 보여준다. 그런데 주체는 상상계 내에서 인식되어질 수 없으며 상징계 속에서만 인식되어질 수 있다. 광학모델을 통해서 상상계를 구조화하는 데 있어서 상징계의 일차적 중요성을 알 수 있다.

Lacan 은 '도식 L'[85] 을 통해서 주체탄생을 구체적으로 설명한다. 그는 '도식 L'을 소개하며 다음과 같이 이야기한다.

"만약 인간이 상징체계를 생각한다면, 그건 우선 그 존재 안에 사로잡힘을 뜻합니다. 상징체계가 자기의식에 의해 형성된다는 환상은 자기와 닮은 것과의 상상적 관계에서 생기는 특수한 동공(gap)에 의한 작용입니다.

[84]Dylan Evans, *IDLPK,* 67.

[85]이 도식은 그리스어 대문자 λ(*lambda*)와 닮았다고 해서 'L'로 정의한다.

<Figure 3> Schema L

* *Source*: Jacques Lacan, *Écrits,* Paris: Seuil, 1966.

그는 주체처럼 이 체계 안에 들어 갈 수 있습니다. 그러나 그는 말의 근본적 행렬에 의해서만 이 입구에 들어갈 수 있었습니다. 그리고 우리가 아이의 놀이 안에서 그리고 완전한 형태 속에서 이미 인식한 동일한 것은 매번 주체가 절대적인 것처럼, 즉 스스로 사라질 수 있는 대타자(Autre)와 관계됨을 나타냅니다. 동일한 방식으로 대타자는 주체와 더불어 움직이고, 즉 주체를 속이기 위해 대상을 만듭니다. 우리가 감정 전이 이론에서 편집증 구조까지 생뜨 안느 병원에서 삼 년간 세미나를 해오면서 필요한 사용법이라고 제시한 이 상호 주체성 변증법은 아래의 도식으로 충분간 근거를 얻는다고 확신합니다."[86]

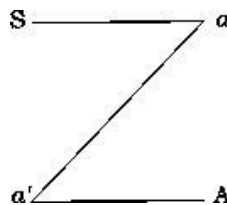
거울 앞의 자기 모습에서 아이는 실제 신체의 분신인 상상적 신체를 대한다. 그는 상상적 놀이로 상상적 신체와 실제적 신체를 혼동한다. 그러나 아이가 자기기관이 발달함에 따라 자기 신체와 거울에 비친 신체간의 차이를 인식하게 된다. 즉 상상적

---

[86]Jacques Lacan, "*Le séminarire sur la lettre volee,*" *Écrits* (1966), 53.

세계와 실재 세계를 구분하기에 이른다.[87] 이후 그는 상징적 세계라 불리는 말의 세계 입문한다. 이 말의 세계와 관계하며 주체가 탄생한다. '도식 L'에 따르면 주체의 탄생은 아이의 놀이, 말의 근본적인 행렬 그리고 닮은 것과의 상상적 관계의 특별한 동공의 길에 의해 도래한다.[88] 다시 말해 주체는 대타자와의 관계, 즉 상징계와의 관계를 통해서 형성되어지는 것이다. 그러나 대타자의 담론이 주체에 기대로 전달되지 않음을 '도식 L'을 통해서 볼 수 있다.

"우리의 도식은 자아(ego)와 소타자(a')그리고 그것들의 상상적 관계를 통과하는 길 그리고 주체(subject)와 대타자(A)사이의 완전한 대화의 중단을 나타낸다."[89]

'도식 L'은 대타자와 주체 사이의 상징적 관계가 자아와 소타자 사이의 상상적 축에 의해 어느 범위까지 항상 막혀있는 것을 보여준다. 상징적 관계는 상상적인 '언어의 벽'을 통과해야 하기 때문에 대타자의 담론은 중단되고 전도된 형태로 주체에게 도달된다.

<Figure 4> Schema L (simplified form)

* *Source* : Jacques Lacan, *Écrits,* Paris: Seuil, 1966, 546.

---

[87]강응섭, *동일시와 노예의지,* 145.

[88]Ibid.,

[89]Jacques Lacan, *Séminaire III,* 14.

2 년 후 Lacan 은 이 도식을 고쳐서 새롭게 '단순화된 형태'로 간략화 한다. 이 도식은 Lacan 정신분석의 기본이 되는 상상계와 상징계 사이의 대립을 나타낸다. 분석가는 대개 상상계에서 보다는 상징계에서 개입해야 하기 때문에, 이와 같은 도식은 분석 치료에 실제적인 중요성을 갖게 된다. 그러므로 이 도식은 역시 분석치료에서 분석가의 위치를 보여준다.

Lacan 의 견해로는 거울단계에서 형성된 방식에 따라 인간의 주체는 상상적인 총체성과 통일체를 찾아 나서는 형태를 띄고 환경에 대한 착각적인 자아의 통달은 계속해서 환경에 대한 통달을 요구하는 이상을 띄게 만든다. 이것은 개인 성장사의 한 시점을 의미하는 것일 뿐만 아니라 Lacan 이 표현한 것처럼 인간 주체의 싸움이 일어나는 "경기장(a stadium)"[90] 을 말하는 한편 자아의 탄생과 타락의 신화를 이야기하는 것을 말한다.

거울단계의 주체는 보기(시선)만 하면서 보여 짐(응시)을 모르는 주체(분열되지 않은 주체)이다. 즉 자기의 욕망과 타자의 욕망을 전혀 구별하지 못한다. 여기에 광기의 가능성이 존재한다. 어린아이는 거울단계 속에서 타자, 거울이미지, 어머니와 자신의 병합하고 동일시함으로써 자아를 획득할 가능성을 맞이하고 파편화된 신체를 총체적으로 인식한다. 자기애(自己愛)적 동일시를 통한 자아의 발생의 가능성

[90] Jacques Lacan, *Écrits,* 78. "Correlatively, the *I* formation is symbolized in dreams by a fortified camp, or even a stadium...".

아이는 상징이라는 중개물을 습득하게 되면서 주체를 형성하게 되는데 이는 허구와 소외의 현실을 맞이하면서 가능해지는 것이다. 상징적 질서를 맞이하여 분열을 일으키는 최초의 만남은 오이디푸스 콤플렉스기에 일어난다.

B. 오이디푸스 콤플렉스 (Oedipus complex, 佛 *complexe d' Oedipe*)

오이디푸스 콤플렉스는 Freud 가 『꿈의 해석 *Die Traumdeutung*』(1899)에서 그리스 신화에 나오는 테베의 영웅 오이디푸스의 이야기를 도입한 개념으로 정신분석 이론에서 주체가 자신의 부모와 관련하여 경험하는 사랑과 증오로 가득 찬 욕망의 무의식적 집합체로 정의되었다. 주체는 한 부모를 욕망하고, 다른 부모와 경쟁관계에 돌입니다. 오이디푸스 콤플렉스의 '긍정적' 형태에서 욕망된 부모는 주체와 반대되는 성을 가진 부모이며, 동성의 부모는 경쟁자이다. 오이디푸스 콤플렉스는 3 살 때 나타나서 아이가 부모를 향한 성적 욕망을 포기하고 경쟁자를 동일시하는 5 살 때 쇠퇴한다. Freud 는 모든 정신 병리적 구조들이 '신경증의 원자핵 콤플렉스'[91]라고 불렀던 오이디푸스 콤플렉스에서의 기능부전으로 밝혀질 수 있다고 주장했다.

---

[91]Dylan Evans, *IDLPLK,* 265.

그 용어는 1910 년에 이르러서야 Freud 의 저작에서 드러남에도 불구하고, 그 기원의 흔적은 훨씬 더 이른 시기에 그의 저작에서 발견된다. 그리고 1910 년경에 모든 정신분석 이론에서 확보된 그 용어의 핵심적 중요성이 드러난다.

Lacan 은 1938 년 가족에 대한 자신의 논문에서 오이디푸스 콤플렉스를 거론하는데, 그는 그것이 세 가지 '가족 콤플렉스'[92] 중의 마지막이자 가장 중요한 것이라고 주장한다. Lacan 의 고유성은 말리노프스키와 그 밖의 다른 사람들에 의해 진행된 인류학적 연구로부터 실마리를 얻은 역사적 그리고 문화적 상대성에 대한 강조이다.[93]

---

[92] Lacan 은 '콤플렉스 complex, 佛 *complexe*'라는 용어를 1950 년 이전의 자신의 저술에서 중요한 자리를 차지하고 있는데, 그것은 이마고와 밀접하게 관련되어 있다. 이마고는 한 사람과의 관계에서 상상적인 상투성(stereotype)을 나타내지만 콤플렉스는 상호작용하는 이마고들의 전체적 배열(constellation)이어서, 이는 주체의 초기 사회적 구조들(즉 가정환경에서의 다양한 행위자들 간의 관계)의 내재화이다. 하나의 콤플렉스는 상호작용하는 모든 이마고 들과의 복잡적 동일시에 관련되고, 그의 따라 주체가 '유일한 행위자로서 그의 가족 구성원들 간에 발생한 갈등의 드라마를 연출하도록' 이끌어 가는 대본을 제공해 주게 된다; See, for example *Écrits,* 72. "It is through the pathway of the complex that the images that inform the broadest units of behavior are interested in the psyche, images with which the subject identifies one after the other in order to act out, as sole actor, the drama of their conflicts..."; 1938 년에 Lacan 은 세 가지 '가족 콤플렉스들'을 확인하는데, 그 각각의 '삶의 위기'에 동반되는 '정신적 위기'의 흔적이다. 세 가지는 첫째, 이유 콤플렉스(佛, *complexe du sevage*), 둘째, 침입 콤플렉스(佛, *complexe de l' intrusion*), 마지막 셋째로 오이디푸스 콤플렉스(佛, *complexe d' Oedipe*)이다. Dylan Evans, *IDLPK,* 394－395.

[93] Jacques Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l' individu. Essai d' analyse d' une fonction en psychologie,* (Paris: Navarin, 1984), 66.

Lacan 이 오이디푸스 콤플렉스에 대한 자신의 차별적 개념을 발전시키기 시작한 것은 1950 년대에 이르러서이다. Lacan 은 오이디푸스 콤플렉스를 무의식에서 중심적인 콤플렉스로 간주함으로써 항상 Freud 를 따르면서도 수많은 중요한 지점에서 Freud 와는 달리한다. Freud 와 Lacan 의 차이 중에 가장 중요한 것은 Lacan 의 견해 가운데 주체가 남성이든 아니면 여성이든 '성 차이(Sexual difference)'[94] 에 상관없주체는 항상 어머니를 욕망하고, 아버지는 항상 경쟁자가 된다는 것이다. 솔 크립키(Saul Kripke)에 따르면 욕망이란 그 이름은

[94]'Freud 와 Lacan 의 관점에서 아이는 처음엔 성차이를 몰라서 성적인 입장을 취할 수 없다는 것이다. 아이가 성적인 입장을 취하기 시작하는 것은 오로지 거세 콤플렉스에 성차이를 발견할 때이다. 이 두 사람은 성적인 입장을 취하게 되는 이러한 과정이 오이디푸스 콤플렉스와 밀접하게 관련되어 있음을 알고 있지만 연결의 세부 특징에 대해서는 그 견해가 서로 다르다. Freud 로서는 주체의 성적인 입장이 주체가 오이디푸스 콤플렉스에서 동일시하게 되는 부모의 성에 따라 결정된다고 생각한다(만약 주체가 아버지를 동일시하면 주체는 남성적 입장을 취하게 되고 어머니를 동일시하면 여성적 입장을 취하게 된다). 하지만 Lacan 은 오이디푸스 콤플렉스를 항상 아버지와의 상징적 동일시에 관련시키고 있어서 오이디푸스적 동일시는 성적인 입장을 결정할 수 없다고 한다. 그러므로 Lacan 에 따르면 성적인 입장을 결정해 주는 것은 동일시가 아니라 남근과 맺고 있는 주체의 관계이다.' Dylan Evans, *IDLPK,* 190. Lacan 은 1970-1 년도 세미나에서 상징적 논리에서 이끌어낸 공식들에 의해 성차이에 관한 자신의 이론을 공식화하려고 한다. <그림 1> 이 도표는 1972-3 년의 세미나에서 제시한 성차이의

도표에 다시 등장한다. 이 도표는 두 쪽으로 나뉘어져 있다 : 왼쪽은 남성쪽이고 오른쪽은 여성쪽이다. 성화(性化 sexuation)의 공식은 도표의 위쪽에 있다. 남성쪽의 공식은 $\exists x \Phi x$(=남근적 기능에 복종하지 않는 최소한 하나의 x 가 존재한다)와 $\forall x \Phi x$(=전체 x 를 위해 남근적 기능은 유효하다). 여성쪽의 공식은 $\exists x \Phi x$(=남근적 기능에 복종하지 않는 하나의 x 가 존재하지 않는다)와 $\forall x \Phi x$(=전체 x 가 아닌 것을 위해 남근적 기능은 유효하다). 마지막 공식은 모두 아님(不全 not-all)의 논리와 여자와의 관계를 설명하고 있다. 가장 두드러진 것은 도표의 양쪽에 있는 두 개의 명제가 서로 모순되어 보인다는점이다 : 양쪽은 각각 남근적 기능의 긍정과 부정 모두에 의해서, 절대적인(비남근적인) 향락의 포함과 배제에 의해서 정의된다. 하지만 양쪽 사이에는 대칭이 없다(성적인 관계가 없다). 양쪽은 각각 성적인 관계가 빗나갈 수 있는 완전히 다른 길을 나타내고 있다. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XX. Encore,* 1962-63, ed. Jacques-Alain Miller (Paris: Seuil, 1975), 53-4.

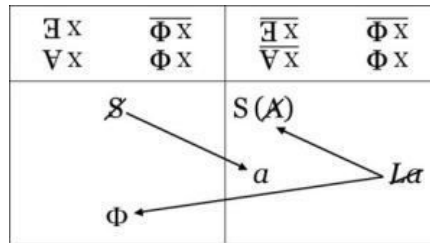
‘고정지시어(rigid designator)’[95]가 된다. 결론적으로 Lacan 의 설명에 의하면 남성 주체는 여성 주체와는 대단히 ‘비대칭적인 방식’[96]으로 오이디푸스 콤플렉스를 경험한다.

Lacan 에게 있어서 오이디푸스 콤플렉스는 모든 이자관계(dual lation)와 대조되는 통합체적 삼각구조이다. 따라서 오이디푸스 콤플렉스에서의 핵심은 어머니와 아이 사이의 이자관계를 삼자구조를 변형시키는 제 3 자, 즉 아버지의 기능이다. 오이디푸스 콤플렉스는 상상계로부터 상징계, 즉 ‘상징적 관계 그 자체의 정복’으로의 이행에 다름 아니다. 상징계로의 이행이 복잡한 성 변증법을 경유한다는

---

[95]Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge: Harvard University Press, 1972) which Lacan discusses in Seminar ⅩⅪ; Bruce Fink, *The Lacanian Subject* (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 57.

[96]Karl Barth 는 20 세기 신학자 중 그 누구보다도 영향력 있게, 인간의 본질로서의 관계성을 신학적으로 정립한다. Karl Barth 에게 인간의 존재는 공존이며, 이러한 사실은 남자와 여자의 공존 속에서 전형적으로 구체화된다. 관계성의 주제를 정교하게 다듬으면 세 가지 근본적인 주장을 제시한다. 첫째, 인간은 남자 또는 여자이며, 인간은 자신의 특별한 성적 정체성을 확증하도록 하나님으로부터 부름을 받는다. 둘째, 인간은 남자와 여자이며, 자신의 성적 배우자와의 상호적 협력 안에서 인간 정체성을 발견하도록 부름을 받는다. 그러나 바르트의 주장 중 가장 논란이 되는 것은 세 번째 진술이다. Karl Barth 는 남녀의 관계에서 남자를 ‘A’, '지도자', ‘우월적’, ‘위로’라는 말로, 그리고 여자를 ‘B’, '추종자', ‘종속적’, ‘아래로’라는 말로 표현했다. 이와 같은 비가역적인 질서의 묘사는 기존의 바르트의 방법론적 원리를 예수 그리스도의 비추어 새로운 공동체로 나아가는 모든 기독교 교리를 재고찰을 의미 한다; ‘Karl Barth, *Church Dogmatics,* 3/4, 169’; Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding : An Introduction to Christian Theology,* (Michigan: Grand Rapids, 2004), 127; *기독교 조직신학 개론-이해를 추구하는 신앙,* 253.

사실은 주체가 성차이의 문제에 직면함이 없이 상징계에 접근할 수 없다는 것을 의미한다.[97]

<Figure 5> The diagram of sexual difference
* *Source* : Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XX. Encore,* ed. Jacques-Alain Miller, Paris : Seuil, 1975

*Séminaire V*에서 Lacan 은 오이디푸스 콤플렉스의 세 가지 '시간'을 확인함으로써 상상계로부터 상징계로의 이행을 분석하는데, 그 순서는 연대기적 우위성이라기보다는 논리적인 우위성이다.

첫째 시기는 어머니 · 아이 · 남근[98] 이라는 상상적 삼각관계에 의해 특정화된다. 1956-7 년의 세미나에서 Lacan 은 이것을 전오이디푸스적 삼각관계라고 부른다.

---

[97]Dylan Evans, *IDLPK,* 264.

[98]성적 차이에 대한 라캉의 견해를 제시하는 데에는 극복해야 할 많은 장애물들이 있다. 특히 영어권의 저자들이 Lacan 사유의 다른 측면들에 대한 확실한 파악 없이 성구분에 대한 Lacan 의 작업을 논의해 왔다. 그래서 그들은 독자 대중에게 명백하게 부분적으로건 잘못된 해석을 제공해 왔으며, Lacan 이 결코 지지한 바 없는 견해를 비판해 왔다. 예컨대, Jane Gallop, *Reading Lacan* (Ithaca: Cornell University Press, 1982)와 Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory* (New Haven: Yale University Press, 1989).

그런데 이러한 삼각관계가 전 오이디푸스적인 것으로 간주되든 혹은 오이디푸스 콤플렉스의 한 계기로 간주되는 간에 주요한 요점은 동일하다. 즉 아버지의 개입에 선행하여 어머니와 아이 사이의 순수한 이자관계가 존재하는 것이 아니라 항상 제 3 자, 즉 어머니가 아이 그 자체를 넘어서 욕망하는 상상적 대상인 남근이 존재하는 것이다. Lacan 은 상상적 삼각관계의 제 3 자로서 상상적 남근의 현존은 상징적 아버지가 이미 이 시기에서 기능함을 보여준다고 암시한다.

이 첫째 시기에서 아이는 자신과 어머니가 결여에 의해서 특정화된다는 것을 깨닫는다. 어머니는 불완전하게 보여 지기 때문에 결여에 의해 특징화된다. 어머니는 불완전하게 보여 지기 때문에 결여에 의해 특징화된다. 그렇지 않으면 그녀는 욕망하지 않을 것이다. 또한 주체는 그가 어머니의 욕망을 완벽하게 만족시켜 주지 못하기 때문에 결여에 의해 특징화된다. 두 경우 모두 결여하고 있는 요소는 상상적 남근이다. 어머니는 그자신이 결여하고 있는 남근을 욕망하고(헤겔의 욕망이론을 따라), 주체는 어머니의 욕망대상이 되고, 주체는 어머니를 위해 남근이 되어 어머니의 결여를 채워주기를 원한다. 이 점에서 어머니는 전능하고, 어머니의 욕망은 법이다. 이러한 전능성이 초기부터 위협으로 보여짐 에도 불구하고, 아이의 성적 욕동이 드러나기 시작할 때(예를 들어 유아의 자위행위에서) 위협감은 더욱 강화된다. 이러한 욕동의 실재계에의 출현은 이전에 유혹적이었던 상상적 삼각관계에 불안이라는 불협화음을 도입시킨다. 아이는 이제 자신이 '남근'의 상상적 모사로서 어머니의 욕망을 채울 수 없다는 것을 깨닫게 된다. 아이는 실재계에

무엇인가를 드러내야 한다. 그러나 (남자아이든 여자아이든 간에) 아이의 실제 기관은 가망 없이 부적절하다. 달랠 수 없는 어머니의 전능한 욕망 앞에서 이러한 부적절감과 무능력감은 불안을 발생시킨다. 후속되는 오이디푸스 콤플렉스의 기기에 아버지의 개입만이 이러한 불안에 실제적인 해결을 제공한다.

둘째 시기는 상상적 아버지의 개입에 의해 특징화된다. 아버지는 남근적 대상에 어머니가 접근하는 것을 부정하고 주체가 어머니에게 접근하는 것을 금지함으로써 어머니의 욕망에 법을 부여한다. 라캉이 적절하게 지적하듯이, 이러한 개입은 거세의 작용이 아니라 박탈의 작용이라고 말하면서도 흔히 그 개입을 어머니의 '거세'라고 부른다. 이러한 개입은 어머니의 담론에 의해서 매개된다. 달리 말해서 중요한 것은 '실재적 아버지'가 다가와 법을 부여하는 것이 아니라, 이러한 법이 어머니의 말과 행위에서 어머니 자신에 의해 존중된다는 것이다. 이제 주체는 아버지를 어머니의 욕망에 대한 경쟁자로 본다.

셋째 시기는 실재적 아버지의 개입에 의해 특징화된다. 남근을 가지고 있고 교환하지도 않으며 주지도 않는다는 것을 보임으로써 실재적 아버지는 어머니를 위한 남근이 되려는 아이의 지속적인 노력을 불가능하게 만든다는 의미에서 아이를 거세한다. 결국 실재적 아버지와 경쟁할 필요가 없는데, 왜냐하면 아버지가 항상 이기기 때문이다[99]

---

[99]Jacques Lacan, *Séminaire IV*, 208-9; 227.

주체는 아버지가 남근을 가지고 있다는 것을 깨달음으로써 남근이 되려고 하는 불가능한 임무와 불안을 불러일으키는 임무로부터 벗어나게 된다. 이것은 주체가 아버지와 동일시하는 것을 허락한다. 이러한 이차적(상징적) 동일시에서 주체가 일차적(상상적) 동일시에 내재한 공격성을 초월한다. Lacan 은 초자아가 이러한 아버지와의 오이디푸스적 동일시로부터 형성된다고 주장함으로써 프로이트를 따른다.[100]

상징계는 법의 영역이고 오이디푸스 콤플렉스는 상징계의 정복이기 때문에, 그것은 규범적이고 정상화하는 기능이다. "오이디푸스 콤플렉스는 실재계의 인간화된 구조에 순응할 수 있는 인간 존재에게 필수적이다."[101] 그러면 오이디푸스 콤플렉스의 욕망을 규제하는 법의 영역인 상징계에 대해 제시해 본다.

C. 언어의 구조와 역할

오이디푸스 콤플렉스기를 거치면서 주체가 형성된다. 즉 상상계에서 상징계로의 진입이 일어나고, 상징계에 의해서 주체가 구성된다. 상징계의 대표적인 현존은 '언어'이다. Lacan 은 "무의식에서 정신분석학적 경험이 발견하는 것은 언어의 전체구조이다." [102] 라고 말한다. 무의식과 주체의 형성을 이해하기 위해서는 우선

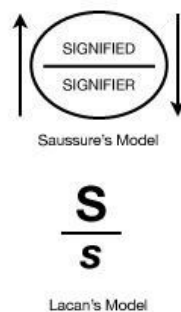
---

[100]Ibid., 415.

[101]Jacques Lacan, *Séminaire III,* 198.

[102]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 163.

언어를 이해해야 한다는 것이다. Lacan 은 언어의 구조를 분석하며 무의식과 상징적 질서의 관계를 설명한다.

Lacan 은 언어는 기표(signifier)와 기의(signified)로 구성된다는 F. D. Saussure 의 견해를 수용한다. F. D. Saussure 에 따르면 언어는 음운론적 요소인 기표와 개념적 요소인 기의로 구성된다. 즉, 언어는 기호내용과 기호표현의 결합이다. 이 두 요소는 자의적이지만 분리될 수 없는 결합을 이루고 있다. 각각의 소리 이미지는 개념을 의미작용(siginification)하는 것이라고 소쉬르는 말한다. 그러나 Lacan 은 F. D. Saussure 의 이론을 수용하면서도 F. D. Saussure 와 달리 기표와 기의의 관계가 불안정하다고 주장한다. 또한 Lacan 은 순수한 기표들의 질서가 존재하며, 여기서 기표가 기의에 선행해서 존재한다고 주장한다. 아래 그림은 Lacan 이 기표와 기의의 관계를 설명하기 위해 사용한 연산식이다.

<Figure 6> Saussurean sign

* *Source* : Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale,* 1916.

기표가 기의를 결정하는 실질적인 역할을 감당한다는 의미에서 'S'라는 대문자를 기표를 표시하는데 사용하였다.[103] 또한 기표와 기의의 결합이 분리된 구조를 가지고 있다는 의미에서 가로줄을 강조했다. Lacan 은 기표와 기의가 분리된 구조를 가지고 있으며, 기표 밑에서 기의가 끊임없이 미끄러지고 있다고 설명한다. 이 움직임을 일시적으로 억제하고 짧은 순간 동안 기표를 기의에 고정시키면서 안정된 의미하는 착각을 만들어 내는 것이 바로 고정점이다.

의미작용을 통해서 기표의 활동은 은유와 환유를 거쳐 기의의 착각을 만들어낸다. 의미작용은 환유적이다. 왜냐하면 의미작용은 언제나 다른 의미작용에 관련되기 때문이다. 다시 말해서 의미는 오직 한 가지 '기표들 간의 활동'[104] 안에서 찾아지는 것이 아니라 의미작용의 연쇄 고리를 따라 기표들 간의 활동 안에서 찾아지기 때문이다. 따라서 불안정하다. 또한 의미작용은 은유적인데, 왜냐하면 기의로 가는 기표의 통과와 관련되기 때문이다.[105]

---

[103]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 164.

[104]Lacan 은 1950 년대 말과 1960 년대 초에 주체를 가능한 한 정확하게 집어내려는 일에 착수했으며, 주체의 기표가 진술들 속에서, 즉 말해지는 것 속에서 발견될 수 있을 것이라는 희망을 품고 있는 것처럼 보였다. 문장의 주어에 관한 문법학자와 언어학자의 작업을 고찰하는 것에서 시작했다. 라캉은 '전환사'에 대한 Roman Jakobson 의 논문을 여러 번 명시적으로 참조한다. Roman Jakobson 의 네 조합 '인용, 정의, 고유명사, 전환사'는 코드와 메시지라는 개념이 제공하는 가능성들을 망라한다; Roman Jakobson, *Six Lectures on Sound and Meaning* (Cambridge: MIT Press, 1978); Bruce Fink, *The Lacanian Subject* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 38.

[105]Dylan Evans, *IDLPK,* 309.

의미화 연쇄(signifying chain)란 서로 연결된 일련의 기표들을 지칭하는데, 기표들이 자신의 정의를 이끌어 내기 위해서 다른 기표들을 이용하는 것을 보여준다. 한 문장 속에서 하나의 기표는 다른 기표와 결합될 때까지, 정확히 말해서 문장이 끝날 때까지 아무런 기의도 갖지 못한다. 이에 대해서 Lacan 은 “기표들은 목걸이처럼 연결되어 있지만, 그 목걸이 자체도 다른 고리들로 만들어진 또 다른 목걸이 속의 고리일 뿐이다.”[106] 라고 이야기한다. 다른 기표와의 결합 없이 기표는 단지 의미 없는 소리일 뿐인 것이다. 달리말해서 기표 밑으로 기의들은 끊임없이 미끄러지고 있지만, 그것은 의미화 연쇄가 완성될 때까지 기표 위로 부상하지 못한다는 것이다.

다음으로 주체형성과 무의식 형성에 있어서 언어의 역할을 살펴보고자 한다. 라캉은 상징계로 진입하면서 주체가 형성되고 무의식이 형성된다고 말한다. 이러한 의미에서 언어는 무의식과 주체를 형성하는 하는 중요한 요인으로 자리하고 있다. Lacan 에게 있어서 주체란 말하는 주체이다. 언어에 도달함으로서 인간은 사회문화적 상징체계로 들어가게 되고, 사회구성원으로 받아들여진다. 사회문화적 상징체계 역시 주체에 의한 스스로의 위치 포착을 이루게 한다. 이러한 과정들은 언어와의 만남을 통해서 이루어진다. 언어와의 만남을 통해 나와 타자간의 의사소통이 가능하게 된다. 이와 함께 개인이라는 살아있는 존재가 기표로 고정되고 축소화된다. 기표는 단지 표상할 뿐이므로 언어를 통해 주체는 기표로 표상된 부분과 그 표상에서 제외된

---

[106]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 153.

부분으로 분열된다. 이리하여 기표 아래에서의 표상으로부터 추방된 무의식이 생겨나게 된다.[107]

주체의 형성 또한 언어와의 만남을 통해서 생겨난다. 상상계에서 상징계로 진입하면서 주체의 분열이 일어나게 된다. 라캉은 다음과 같이 말한다.

"하나의 기표는 다른 기표를 위하여 주체를 표상한다. 따라서 그 기표는 다른 모든 기표들이 이 기표를 위하여 주체를 표상하는 것이다. 다시 말해 그 기표가 없으면, 다른 모든 것들은 아무것도 표상할 수 없다. 왜냐하면 <위하여>가 아니면 아무것도 표상되지 않기 때문이다."[108]

이 말은 하나의 기표들은 다른 기표들을 위해서, 그리고 다른 모든 기표들에 의해서 존재할 수밖에 없다는 것이다. 또한 주체는 표상하는 능동적인 존재가 아니라 표상되어지는 피동적 존재가 된다. 인간존재는 기표를 만들고, 사용하고 그것을 결정하는 것이다. 오히려 역으로 인간존재를 표상하고 결정하는 것이 기표이다. 기표가 인간을 소유하는 것이다. 그러한 의미에서 기표는 인간존재의 집이 아니라, 인간존재가 기표의 집인 것이다. 또한 기표가 하나의 주체를 표상하는 순간 또 다른 기표로 이동하기 때문에 주체는 이 기표들 사이에서 분열된 존재로 나타난다.

[107] 박혜영, '라캉의 이론을 통해 본 주체형성에 있어서 언어의 역할과 은유와 환유의 기능', *불어불문학연구* 26 (1991): 118-119.

[108]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 350.

이러한 분열은 기표가 어느 하나의 기의에 닻을 내릴 때 까지 계속된다.[109] 이러한 의미화 연쇄의 구조 속에서 주체는 나타났다 사라진다. 주체는 기의처럼 기능하여 기표 밑으로 항상 미끄러진다. 기의가 두 기표의 연쇄 사이에서 유보되듯이 혹은 기의의 효과가 나타난다 할지라도 두 기표사이에서 나타났다 없어지듯이, 진정한 주체, 즉 무의식의 주체는 섬광처럼 두 기표의 마주침으로부터 솟아났다 사라진다.[110] 지금까지 언어의 구조와 무의식과 주체형성의 과정을 간략하게 살펴보았다. 상상계에서 상징계로 언어라는 매개를 통해 진입하게 되면서 주체의 분열이 발생하게 되며, 무의식이 형성된다. 여기서 중요한 것이 언어의 역할인데 이것이 무의식의 구조를 결정하기 때문이다. 언어의 구조를 파악하는 것은 매우 중요한 데, 왜냐하면 이것을 통해서 분석자는 무의식을 이해하고 파악할 수 있기 때문이다.

D. 은유(metaphor)와 환유(metonymy)의 구조

1. 은 유

Lacan 의 따르면 언어는 은유와 환유의 형태로 나타난다. 언어의 기제와 같은 맥락에서 무의식도 은유와 환유의 형태를 취하고 있다. 그래서 무의식을 올바로 이해하기 위해서는 먼저 은유와 환유를 올바로 이해하는 것이 선행되어야 할 것이다.

---

[109]임진수, '라캉의 언어이론(Ⅰ) -기호표현을 중심으로,' *불어불문학연구* 33 (1996): 134-135

[110]질베르 디아트킨, *자크 라캉,* 49.

그렇기 때문에 본 장에서는 라캉이 이야기하는 은유와 환유에 대하여 살펴 볼 것이다.

Lacan 은 기의에 대한 기표의 두 가지 측면의 영향을 Freud 의 압축(condensation)과 전치(displacement)의 개념을 가지고 설명한다.

"압축이란 기표의 포개짐의 구조이다. 여기서 은유가 자신의 영역을 차지한다. 이러한 압축은 선천적이고도 고유한 시의 기능으로 간주된다. 전치는 환유 속에서 드러나는 의미작용의 방향전환과 관련이 있다. 환유는 Freud 가 말했던 것처럼 무의식의 검열을 피하기 위한 적절한 수단이기도 하다."[111]

이러한 Freud 의 압축과 전치의 개념을 Lacan 은 수용했으며 여기에 R. Jakobson 의 은유와 환유에 대한 정의를 더한다. R. Jakobson 은 실어증 환자들의 유형별 연구를 토대로 하여 모든 형태의 실어증은 선택대체능력 혹은 결합과 접속능력 이 두 가지 언어능력 중의 하나의 변질로 이루어진다는 사실에서 은유는 언어의 선택의 축 속에서 유사성의 관계에 기초하고 있으며, 환유는 언어의 결합의 축 속에서 인접성의 관계에 기초한다는 것을 밝혀냈다.[112] Lacan 은 야콥슨의 은유와 환유연구에 Freud 의 1 차 과정에 해당하는 압축과 전치의 개념을 접합시켜 은유와

---

[111]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 177.

[112]박혜영. 'Lacan 의 이론을 통해 본 주체형성에 있어서 언어의 역할과 은유와 환유의 기능,' 129.

환유를 무의식의 메커니즘으로 정의한다.[113] R. Jakobson 의 정의에 따라 Lacan 은 은유를 한 기표가 다른 기표를 치환하는 것으로 정의한다. Lacan 은 은유를 다음과 같은 상징적 공식과 몇 달 후에 또 다른 공식[114]으로 표현한다.

$$f\left(\frac{S'}{S}\right) S \cong S\,(+)\,s$$

<Figure 8> First formula of metaphor

Source : Jacques Lacan, *Écrits,* Paris: Seuil, 1966.

[113]Ibid., 125.

[114]Lacan 은 몇 달 후에 쓴 논문에서 은유의 또 다른 공식을 제시하고 있다.

$$\frac{S}{\$} \cdot \frac{\$}{\chi} \to S\left(\frac{1}{S}\right)$$

<Figure 7> Second formula of metaphor
Source : Jacques Lacan, *Écrits,* Paris: Seuil, 1966.

이 두 번째 공식에 대한 Lacan 자신의 설명은 다음과 같다 : 대문자 S 들은 기표이고, χ는 알려지지 않은 의미작용이며, s 는 은유에 의해 유도된 기의이다. 이 은유는 의미화 연쇄에서 S'대신에 S 로 치환하는 과정이다. S'의 사라짐은 이것을 관통하는 막대기로 나타나 있는데, 이것은 은유가 성공할 수 있는 조건이다. Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 200.

이러한 은유의 구조는 기표에 대한 기표의 대체 속에서 창조의 성격을 띠고 있는 의미작용의 효과, 다른 말로하면 문제의 의미작용이 도래한다는 것을 보여주고 있다. 여기서 괄호 안에 있는 +기호는, 횡선(−)의 건너뜀과 의미작용의 출현에 있어서 그 건너뜀이 구성하는 가치를 나타낸다.[115]

이 공식의 왼편에서 Lacan 은 괄호 바깥에 의미화 함수, 즉 의미작용의 효과인 *f*, S 를 쓰고 있다. 그는 괄호 안에 S/S'라고 쓰고 있는데, 이것은 한 기표가 다른 기표로 치환하는 것을 의미한다. 공식의 반대편에 기표(S)와 기의(s)가 있다. 이 두 기호 사이에(+)라는 부호가 있는데, 이것은 '의미의 출현'을 의미하는 F. D. Saussure 의 연산식에서 막대기(−)를 건너는 것을 의미한다. '≅'이라는 부호는 '합동한다'로 읽는다. 그래서 이 공식은 한 기표를 다른 기표로 치환하는 의미화 기능은 막대기를 건너는 것과 합동한다는 의미로 이해할 수 있다. 이 공식을 통해서 언어에서 의미작용에 대한 본질적 저항이 존재함을 볼 수 있다. 의미는 단순히 저절로 나타나는 것이 아니라, 이 막대기를 건너는 특별한 작용의 산물이다. 라캉은 이 공식을 통해서 그가 의미작용(signification)이라고 부르는 의미의 생산은 오로지 은유에 의해서 가능하다는 것을 제시하고 있다.[116]

---

[115]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 181.

[116]Dylan Evans, *IDLPK,* 305.

2. 환 유

환유란 일반적으로 한 단어가 문자 그대로 지시하지 않지만 아주 긴밀하게 연결되어 있는 한 대상을 나타내는 수사법이다. 라캉은 환유를 설명하며 아래의 도식을 제공한다.

$$f(S...S')\ S \cong S\ (-)\ s$$

<Figure 9> Formula of metonymy

Source : Jacques Lacan, *Écrits,* Paris: Seuil, 1966.

(...)생략을 가능하게 하는 것은 기표에서 기표에로의 연결관계(connexion)이다. 생략에 의해서 기표는 대상과의 관계에 있어서 존재의 결핍을 자리 잡게 한다. 기표는 의미작용의 반송가치를 이용하여 그 기표에게 그것이 받치고 있는 결핍을 겨냥하는 욕망을 위임한다. 오른 편 ( )속에 놓여있는 '−'기호는 여기서 경계선의 유지를 나타낸다. 이것은 최초의 도식에서 기표와 기의의 관계에 있어서 의미작용의 저항을 구성하는 비환원성을 가르친다.[117]

이 도식은 환유에서 의미작용의 저항이 유지되며, 막대기를 건너지 못하고 새로운 기의도 창조되지 않음을 보여주고 있다. Lacan 에게 있어서 환유는 기표들의 결합으로 이루어진 기표의 사슬에서, 하나의 기표가 축약되고 인접한 기표가 그 자리를 메움으로써 의미작용에 저항하는 방식이고, 은유는 기표의 사슬 중의 동일한

[117]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 181.

위치에서 한 기표가 다른 기표를 대체함으로써 기의를 창조하는 방식이다.[118] 환유는 단 하나의 의미화 연쇄에서 기표들이 연결되고 결합되는 방법(수평적 관계)과 관련이 있고, 은유는 어떤 의미화 연쇄에 있는 기표가 다른 의미화 연쇄에 있는 기의로 치환될 수 있는 방법(수직적 관계)과 관련되어 있다.[119] 은유는 기표와 기표 사이의 넘어감으로써 무의식의 언어 속으로의 분출을 보여주고 환유는 그 경계선을 그대로 유지함으로써 한 기표에서 다른 기표로 미끄러져가는 무의식의 연상 작용을 보여주고 있는 것이다.

이러한 은유와 환유를 이해함으로써 무의식에서 일어나는 일들을 이해할 수 있게 된다. 때때로 무의식에 억압되어 있던 기의들이 은유를 통해서 경계를 넘어 의식의 세계로 분출되는 모습을 발견 할 수 있다. 또한 환유를 통해서 처음의 기의와는 너무나 동떨어진 기표로 미끄러져 나가는 모습을 파악할 수도 있다. 이러한 환유와 은유의 방법들을 이해함으로써 우리는 무의식의 구조와 그 속에서 일어나는 일들을 파악할 수 있게 된다.

E. 무의식(unconscious, 佛 *inconscient*)

---

[118]임진수, 'Lacan 의 언어이론(Ⅱ)—은유와 환유,' *불어불문학연구* 25, 1998, 579.

[119]Dylan Evans, *IDLPK,* 440.

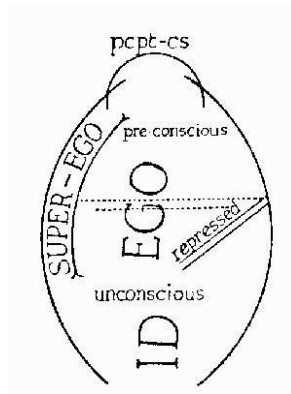
무의식이라는 단어는 Freud 에 의해서 독창적이고 새로운 위치를 부여받게 되었으며, 무의식은 현대 정신분석학에 있어서 매우 중요한 개념으로 자리하고 있다. Freud 는 무의식을 다음과 같이 이야기한다.

이제 우리는 우리의 의식 속에 존재하면서 우리가 인식할 수 있는 표상을<의식적>이라고 부르고, 그것을 <의식적>이라는 용어의 유일한 의미로 간주하자. 그리고 잠재적인 표상에 대해서는 만일 그 표상이 정신 속에 존재한다고 가정할만한 충분한 근거 –기억의 경우에서와 같이– 가 있다면 그 잠재적 표상 <무의식적> 이란 표현을 사용하도록 하자. 이렇듯 무의식의 표상은 우리가 인식은 못하지만, 그럼에도 그 존재는 다른 증거나 징후를 근거로 받아들여야 한다.[120]

Freud 는 무의식을 정신체계의 하나로 이해한다. Freud 의 정신구조에 대한 지형학적 모델들에 따르면 정신은 의식, 전의식, 무의식의 세 영역<Figure 참조>으로 나누어진다. Freud 는 무의식의 증거를 신경증 현상의 분석 등을 통하여 발견한다. "무의식은 잠재적인 생각을 지칭할 뿐만 아니라 어떤 동태적인 성격을 지닌 생각들, 즉 그 힘의 강도나 활동성에도 불구하고 의식에서 멀리 떨어져 있는 생각들을 가리키기도 하는 것이다."[121]

---

[120] Sigmund Freud, "정신분석에서의 무의식에 관한 노트," 『프로이트전집 13』, 윤희기 편 (서울: 도서출판 열린책들, 1997), 30.

[121] 지그문트 프로이트, "정신분석에서의 무의식에 관한 노트," 33.

<Figure 10> Sigmund Freud, *The Anatomy of the Mental Personality, Lecture XXXI*, 1932.

Source : New Introductory Lectures on Psycho-analysis, publ. Hogarth Press, 1933.

비록 의식에서 멀어져 있다 할지라도 무의식은 사람의 행동에 영향을 미칠 수 있다. 전의식적인 활동은 아무런 문제없이 의식을 통과하지만 무의식의 활동은 그대로 남아 의식에서 단절된 상태로 남아있다. 이러한 무의식이 가끔 의식을 뚫고 들어갈 수 있는데, 이 과정에서 무의식적 기억들은 검열을 통해 왜곡되어 의식의 세계로 표현된다. 이러한 예가 바로 꿈이나 말실수 같은 것들이다. Freud 이후 Freud 의 계승자들은 무의식을 본능의 자리고 환원시킨다. 이러한 것에 반대하여 Lacan 은 무의식은 원초적인 것도 아니고 본능적인 것도 아니라고 주장한다.

Lacan 은 무의식에 대한 이러한 이해들에 반대하여 무의식은 본래 언어적이라고 주장하며, "무의식은 언어와 같이 구조화되어 있다."[122] 고 이야기한다. 즉, 무의식이라는 개념은 언어의 형태를 통해서만 파악될 수 있다는 말이다. 무의식이

---

[122] Jacques Lacan, *Séminaire XI*, 20.

그 바깥으로 모습을 드러내는 순간에는 언어의 모습을 띠게 된다. 무의식의 형성에 중요한 역할을 하는 것은 기표이다. 기표는 무의식 속에서 은유와 환유의 형태로 한 기표에서 다른 기표로 미끄러진다. 이러한 미끄러짐 속에서 무의식이 순간적인 맥박처럼 열리고 닫친다.[123]

Lacan 의 무의식에 관한 또 다른 명제는 '무의식은 대타자의 담론이다.'라는 것이다. 여기서 중요한 점은 "주체에 미치는 말의 영향을 무의식에서 보아야 한다."[124]는 것이다. 언어를 통해 주체는 기표로 표상된 부분과 그 표상에서 제외된 부분으로 분열된다. 표상으로부터 추방된 부분에서 무의식이 생겨난다. 이러한 의미에서 볼 때, 무의식은 주체에 미치는 기표의 효과이다. 무의식은 상상계에서 상징계로의 전환 속에서 발생한다. 그렇게 때문에 무의식은 개인적인 것이나 내면적인 것이 아닌 초개인적인 것이며 외면적인 것이다. 무의식의 형성은 대타자와의 주체의 관계 속에서 발생하는 것이기 때문이다(도식 L 참조). 인간과의 관계에서 상징계의 이러한 외면성이 바로 무의식의 개념이다.[125]

F. 소타자(other, 佛 *autre*)와 대타자(Other, 佛 *Autre*)

---

[123]Dylan Evans, *IDLPK,* 127.

[124]Jacques Lacan, *Séminaire XI*, 126.

[125]Dylan Evans, *IDLPK,* 128.

초기에 Lacan 이 ‘타자’라는 용어를 사용했을 때, 그것은 단순히 ‘다른 사람’을 지칭하는 것이었다. 그러나 1955 년 Lacan 은 ‘소타자’와 ‘대타자’를 구분했으며, 이 둘의 차이는 이후 그의 모든 저작에 중심개념으로 자리 잡았다.그렇게 때문에 Lacan 의 이론을 이해하기 위해서는 반드시 타자의 개념을 이해해야 할 것이다. 본장에서 Lacan 이 이야기하는 ‘소타자’와 ‘대타자’의 개념과 그 기능들을 설명할 것이다.

Lacan 은 헤겔철학에서 ‘타자(other)’의 개념을 발견한다. Hegel 의 『정신현상학』(1807)에서 소개된 ‘주인과 노예의 변증법’은 인간의 욕망이 타자의 인정을 받기 위한 욕망이라는 사실을 이야기한다. 인정을 받기 위해 주체는 자기 자신의 이미지를 타자에게 강요해야 한다. 그렇게 때문에 주체와 타자는 목숨을 건 싸움을 하게 되고, 한쪽이 죽기 직전에 그 싸움을 멈추게 된다. 왜냐하면 인정은 살아있는 사람만이 해줄 수 있는 것이기 때문이다. 패배한 쪽은 승자를 ‘주인’으로 인정하고 그의 노예가 된다. 그러나 주인과 노예의 관계는 서로의 입장을 부정하는 변증법적인 것이다. 주인은 비록 인정을 받았지만, 그 인정을 부여한 당사자가 노예라는 점에 불만족스럽다. 그래서 주인처럼 행세하는 사람은 영원히 만족을 얻지 못한다. 반대로 노예는 일하는 과정에서 자연을 극복하며 자신을 격상시킨다. 이 과정에서 노예는 자신을 변화시키고, 노예에 의존하는 주인과는 달리 자신의 운명의 주인이 된다. 그래서 역사는 주인이 아닌 일하는 노예에 의해서 이루어지게 된다.[126]

---

[126]헤겔, *정신현상학,* 임석진 역 (서울: 분도출판사, 1984), 71–72.

이러한 주인과 노예의 변증법은 역설적 결과를 낳는다. 주인은 불만스러운 '실존적 무기력'에 빠지는 한편, 노예는 자신의 신분을 '변증법적으로 극복'함으로써 진정한 만족을 얻는 가능성을 획득하는 것이다. 라캉은 이 변증법을 인용하여 욕망의 상호주체적 성질 즉, 욕망에게 가장 중요한 점은 타자의 인정을 받는 것이라는 점을 설명했다.[127] 이처럼 Hegel 철학의 '타자'의 개념을 수용, 변화시켜 자시의 정신분석학에 사용한다.

Lacan 은 타자를 소타자와 대태자로 구분한다. 그는 소타자와 대타자를 "Freud 이론과 정신분석 기술 속에서의 에고"에서 '도식 L'과 함께 소개하고 있다.

"소타자는 결코 다른 것이 아닌데, 왜냐하면 본질적으로 반사적이고 상호교환이 가능한 관계에서 자아와 짝지어지기 때문이다."[128]

'소타자'는 실제로 타자가 아닌 자아의 반영과 투사이다. 거울단계에 있어서 소타자는 거울에 반영된 이미지이다. 이처럼 소타자는 자아의 반영이며 상상적인 것이지 실제적인 것은 아니다. 소타자는 자아에서 기원한다. 바로 소타자는 자아가 원하는 이상적 자아이기 때문이다. 이러한 소타자와 자아의 관계 속에서 라캉이 이야기하는 일차적 동일시의 모습이 나타난다.

---

[127]멜컴 보위, *라캉*, 360-361.

[128]Jacques Lacan, *Séminaire II*, 321.

‘도식 L’에서는 a'(소타자)와 ‘대상 a(Object a)’의 구별이 없다. 그러나 1957 년 라캉이 ‘환상의 수학소’를 소개할 때 ‘a(Obect a)’는 욕망의 대상으로 인지되기 시작한다. 이후 Lacan 은 a(Object a)와 a'(autre)를 구별하여 사용하게 된다.

‘대상 a’는 결여로 채워지고 움직여진 욕망의 대상이다. '대상 a'는 결여된 혹은 상실된 대상을 나타낸다. 이것은 욕망의 원인이면서 동시에 욕망의 대상이다. 이러한 ‘대상 a’는 유아와 어머니의 관계 속에서 이해될 수 있을 것이다. 유아에게 있어서 최초의 대타자는 어머니이다. 이 대타자는 주체가 태어나는 장소이다. 그럼에도 불구하고 어머니 역시 결여에 기반을 둔 주체이다. 아이는 어머니의 이러한 결여를 채우기 위해 상상적 남근이 되기를 원한다. 유아는 어머니가 결여한 그리고 어머니의 의해 욕망되는 대상으로서의 남근과 자신을 동일시한다. 이것을 통해 유아는 어머니의 존재의 결여와 자신을 연결시킨다.[129] ‘대상 a’는 어머니에 관해서 결여되어 있는 것과 어머니가 욕망하는 것에 대한 욕망을 풀어 놓는다. ‘대상 a’는 구멍과 젖가슴의 일부와 항문 등이 될 수 있다. 그것은 대타자가 절대적인 것이 되기 위하여 결여한 것을 표상하고 어떠한 의미작용에서도 환원될 수 없는 나머지로서 결여 그 자체를 표상한다.[130] 이 관계 속에서 ‘대상 a’는 결여의 대상이

[129]마단 시럽, *알기쉬운 자끄 라깡*, 김혜수 역 (서울: 백의, 1994), 150-151.

[130]Venvenuto Bice, *라깡의 정신분석 입문*, 김종주 역 (서울: 하난출판사, 1999), 207.

되는 동시에 남근이라는 특별한 기표의 자리를 차지하게 된다. 이처럼 '대상 a'는 욕망의 원인이며 동시 욕망의 대상을 표현하는 기표이다.

'대타자'는 상상계의 착각적인 타자성을 초월하는 근본적 타자성을 의미한다. 라캉은 이러한 근본적 타자성으로 언어와 법을 든다. 대타자는 유아가 오이디푸스기를 거치면서 상징계에 진입하게 되며 만나게 되는 타자를 가르치는데, 대타자는 상징계를 구성하며 주체와 상호 관계를 맺는다. 주체는 이 대타자의 영역 안에서 구성되어진다.[131] 대타자는 언어의 세계이며 언어가 구성되는 장소이다. 이러한 대타자의 영역 속에서 구성된 '무의식'은 언어처럼 구조화 되어 있으며, 정신분석가들은 오직 언어를 통해서만 이 세계 속으로 들어갈 수 있다.

Ⱥ 대타자는 상징적인 존재인 동시에 결여된 존재이기도 하다. 아이에게 처음으로 대타자의 위치를 차지하는 것은 어머니인데, 아이는 이러한 대타자가 완벽하지 않고 대타자에게 결여가 있다는 것을 발견하게 되면서 어린아이의 거세 콤플렉스가 형성된다. 완벽한 대타자는 존재하지 않는다. 그래서 Lacan 은 1957 년 불완전한 대타자를 의미하는 '빗금친 대타자' 를 만들어 낸다.[132]

G. 상징계 (Symbolic, 佛, *symbolique*), 실재계 (Real, 佛 *réel*)의 구조 이해

---

[131]Jacques Lacan, *Séminaire XI*, 208.

[132]Dylan Evans, *IDLPK,* 202.

1. 상 징 계

Lacan 의 이론에서 상징계는 흔히 인간주체에 대한 언어의 최고의 중요성을 연상하게 해준다. '무의식은 언어처럼 구조되어 있다'는 표현과 '주체는 언어에 의해 분할되어 있다'는 표현은 이런 문맥에서 쉽게 표명된다. 그러나 상징계의 역할과 의미는 Lacan 의 모든 저술과 강의를 통해 발전되고 있는데, 그것은 상징계에 대해 말하기가 어렵다는 것을 의미한다.

이런 발전을 기술하는 한 가지 방법은, 구조로서의 시니피앙과 언어의 최고 권위를 능가하는 말과 언어의 우월성으로부터, 근본적인 결여를 보이는 남근의 시니피앙에 의해 세워진 것 같은 상징계로 옮겨가는 초점의 이동을 주목하는 방법이다. 시니피앙의 연쇄로서의 상징계는 주요한 논리적 맥락을 구성하고 있다.

상징계, 즉 언어와 말의 최고 권위는 「로마 강연」(1953)과 더 잘 알려진 「정신분석에서 말과 언어의 기능과 영역」이란 논문에서 명백히 전면으로 부각하게 된다. 이 선언은 라캉의 그 유명한 'Freud 에로 복귀'를 소개하고 있다.

Lacan 은 "Freud 식의 개념들이 오로지 언어의 영역에서 방향을 정할 때에만, 오로지 말의 기능에 관련하여 정돈될 때에만 그들의 완전한 의미를 갖추게 된다는 것을 보여주는 것"[133] 이 자신의 임무라고 생각했다. 이것은 언어의 역할이 때를 맞춰 정확한 시간에 Lacan 의 단계로 진입한다는 것을 의미하지 않는다.

[133]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 39.

앞에서 살펴보았듯이 거울단계는 마치 상상계가 우위를 차지하고 있고 언어가 상상계로부터 생성되는 듯한 인상을 준다. 발생론적(genetisch) 관점은 우리로 하여금 이러한 오류에 빠지기 쉽게 한다. 특히 형성과정에 있는 주체가 상상계를 만드는, 이미 존재하는 구조를 필요로 한다는 사실을 간과하면 더욱 오류에 빠지기 쉽다. 주체가 언어를 만드는 것이 아니다. "언어는 어떤 개인의 존재보다도 선행한다."[134] 그것은 가장 어린 시절의 인상들을 구조 지으며, 생을 마치는 순간까지 심리적 구조를 견고하게 한다.

자신의 특징인 거울단계와 함께 상상계는 분리하는 언어에 대항하는 움직임을 보이다. 언어는 주체를 어머니의 육체로부터 소외시키며 타자의 차원으로 이끈다. 그러나 언어의 기능이 단지 분리하는 심급뿐인 것만은 아니다. 언어는 상상계에 봉사하기 위해 통합하는 기능을 하기도 한다. 어머니의 언어는 한번도 경험한 적이 없는 전체성(Ganzheit)과 같은 나르시시즘적 권력을 낳는다.[135]

Lacan 은 언어에 대해 이야기할 때 구조언어학의 창시자이자 Freud 와 같은 시대를 살았던 F. D. Saussure 의 용어를 일단 빌려서 사용한다.[136] 기표, 기의, 기호, 대립, 차이 등이 그 중심고리가 되는 개념들이다. 이 제네바 언어학자는 질료의 담지자, 즉

---

[134]Peter Widmer, *SB,* 51.

[135]Ibid., 51-52.

[136]F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (獨 *Grundfragen der allg. Sprachwissenscha*

소리나 문자와 질료의 담지자에 의해 지시되는 사물의 표상을 서로 구분한다. 그리고 질료의 담지자를 그는 "기표, 獨 *Signigikant*"라고 하고 사물의 표상을 "기의, 獨 *Signigikat*"라고 부른다. 기표와 기의가 서로 연관되어 기호를 형성한다. 이 기호는 지시대상(Referent), 즉 그것이 가리키는 사물과 관련한다. 기호의 질서는 서로 반대되는 대립물들의 체계를 형성한다. 다시 말해 각 기호는 다른 기호가 의미하지 않는 어떤 것을 의미하는 것이다.[137]

그는 Freud 로 하여금 Freud 자신의 견해와 더 일관성 있게 만나게 한다. 무엇보다도 『꿈의 해석』, 『일상생활에서의 정신병』, 『유머와 무의식 간의 관계』와 같은 책에서 Freud 의 견해는 언어와 무의식이 전혀 상반되는 것이 아니라는 결론으로 이끈다. 이 책들에서 Freud 는 수사학의 법칙을 따르는 언어와 기표의 놀이가 무의식적 일차과정에 속하는 과정임을 서술한다. 이론적 기표의 놀이가 무의적 일차과정에 속하는 과정임을 서술한다. 이론적 서술 내에서 비언어적 현상으로 가정되는 이러한 일차과정이 사실상 언어적으로 구조 지어져 있음이 증명된다. 이것은 말실수(*Fehlleistung*)의 예에서 잘 나타난다. 말실수는 이성적이고 자율적이라고 가정된 것이 언어에 의해서, 혹은 적어도 언어에 의해 중재된 과정에 의해서 침투되어 있다는 사실을 보여준다. 이런 과정은 숨겨진 의미(*Sinn*)를 가지고 있다. 그리고 숨겨져 있는 의미들은 겉으로 드러난 내용에 반해 무의미한 것으로

---

[137]Peter Widmer, *SB,* 52.

보인다. 사물 표상의 경우에서와 마찬가지로 Lacan 은 감정의 반응에 대해서 이야기한다. 감정(*Affekt*) 또한 이미 언어로 구조 지어져 있다. 그렇지 않다면 어떻게 감정과 언어가 상호 영향을 미칠 수 있겠는가?[138]

언어가 더 이상 의식의 장소가 아니라니? 언어가 일반적으로 사람들이 무의식에 속한다고 보는 어두운 충동과 감정들을 의식화하고 지배하는 것이 아니라니? 라캉의 네 가지 시도를 살펴보자

첫째, Lacan 은 무의식적 일차과정이 언어로 형성되어 있음을 보여주었다.

둘째, 그는 이차과정인 합리적이고 목표지향적인 사고 또한 본질적으로 무의식적이라는 것을 보여주었다. 일상적인 사고들 속에서 보면 이 견해는 틀린 것같이 보인다. 대화 상황을 가정해보자

말하는 주체로서 우리는 사실 스스로 대화 주제를 결정할 권리가 전혀 없다. 오히려 주제들은 알아서 나타나며, 이야기되기를 우리에게 요구한다. 우리가 어떤 주제에 대해 말하지 않으려고 해도 심지어 그때조차 대화에 의해 이끌림을 당한다. 피분석자(Analysant)들은 −Lacan 은 "기표(*Signifikant,* 佛 *signifiant*)"와의 유사성을 강조하기 위해 Analysand 를 Analysant 로 대치한다− 자신에게 '떠오르는 생각'을 따라 이야기하도록 요청된다. 그들은 이때 누구보다 더 언어의 영향을 뚜렷이 경험한다. 정신분석 치료의 기본원칙은 환자가 생각나는 것을 모두 다 표현하는 것이다. 라캉은 이것을 한 마디로 "그것이 말한다(*Es spricht,* 佛 *ça parle*)"라고 간단명료하게 표현했다.[139]

---

[138]Ibid., 54.

[139]Ibid., 55.

Lacan 은 다시 여기에서 Freud 의 개념 중 하나를 받아들이는데 이 개념은 후에 “비개념(Unbegriff)”임이 입증될 것이다.

‘말한다’는 사실의 근원인 영감(Inspiration)은 숨겨져 있다. ‘말한다’는 것은 ‘보내진 것(geschicktes)’임이 드러난다.[140] 그리고 주체는 그것에 종속되어 있다. Lacan 은 ‘주체(Subject)’에 대해 말한다. 그에 따르면 ‘주체(sub-jectum)’란 “종속되어 있음(unterworfen Sein)”이다. 이것으로 Lacan 은 하이데거의 견해와 가까워지게 된다. M. Heidegger 의 명언 “언어가 말한다(die Sprache spricht)”[141]도 이런 경험 때문에 생긴 것이다.[142]

셋째, 이차과정을 무의식에 귀속시킴으로써 소위 의식의 권위(*Selbstmächtkgkeit*)는 무너지게 된다. 만약 Lacan 이 의식의 잘못된 위엄을 벗겨내려고 한다면 Freud 의 초기작 『심리학 초안』[143]에 의지할 수 있을 것이다. 심리적인 것은 기본적으로 의식 없이 작동한다는 사실을 Freud 는 이 작품에서 밝히고 있다. 이것은 지각체계와 관련한 특수한 기능이다. 의식은 지각행위 후에는 소멸된다.

넷째, 의식이 이차과정뿐 아니라 일차과정도 동반한다는 것이 이러한 견해의 논리적 귀결이다. 꿈을 그 예로 들 수 있다.

---

[140]‘geschicktes’는 M. Heidegger 가 그의 존재론 철학을 설명하기 위해 즐겨 사용한 용어였다. 주체가 모든 대화 상황을 자신의 통제 하에 둘 수 없다는 사실을 지적하기 위해 주체는 말해지도록 ‘보내진 것(geschicktes)’을 말한다는 점을 M. Heidegger 의 용어를 빌려 서술하고 있다.

[141]M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 12.

[142]Peter Widmer, *SB,* 55-56.

[143]S. Freud, "Entwurf einer Psychologie," *Aus den Anfangen der Psychoanalyse,* S. Fischer, 1995.

사람들은 꿈이 무의식이라고 성급하게 이야기 하곤 한다. 그리고 이때 우리가 잠을 자면서도 의식적으로 경험한다는 사실과 바로 이 사실 속에서 무의식의 영향이 드러난다는 사실을 망각한다. 대화할 때보다 꿈에서 우리는 우리가 사건들 속에 던져져 있음을 더 명확히 볼 수 있다. 여기에서 의식이 보이지 않는 힘 –Freud 는 사고(*Gedanken*)와 소망(*Wüschen*: 바람)이라는 용어를 사용한다– 에 의해 구조 지어진 상상계에 속한다는 것이 입증된다. 비록 Freud 에게서는 일관적으로 나타나지 않지만, Freud 와 Lacan 에게서 언어는 기본적으로 무의식적이다. “무의식은 언어처럼 구조지어져 있다, *Das Unbewußte ist wie eine Sprache strukturiert*)”[144]

그는 무의식의 의식화를 이야기한다. 그리고 이러한 경향이 오랫동안 철학이론들을 지배해왔다는 것 또한 사실이다. 그러나 Lacan 은 여기서도 정신분석을 이러한 잔재들로부터 해방시킨다. F. D. Saussure 와 더불어 Lacan 은 ‘표현하는 것(Artikulation)’ [145] 이 기표의 특징이라고 강조한다. 이와 관련하여 ‘실체사고(Substanz–Denken)’로부터의 탈피가 수행된다. 주체는 항상 되어지는 과정에 있는 무엇이다. Lacan 은 Freud 의 공식을 바꾼다. “이드가 있던 곳에 자아가 생겨야 한다(Wo Es war, soll Ich werden)”라는 Freud 의 문구가 Lacan 에게는 너무 실체적인 것으로, 너무 물화된 것으로 느껴졌다. 그는 이것을 “그것이 있던 곳에 나는 도달해야 한다(Wo es war, soll ich ankommen)”로 바꾼다. 여기서 “나(ich, je)”는 Lacan 에게서 ‘말하는 주체’를 의미하며, 그 주체는 무엇인가를 말하기 위해

---

[144]Peter Widmer, *SB,* 57.

[145] ‘Artikulation’이란 무언가를 표현하려고 하지만 그것에 적중하지 못하고 빗나가는 현상을 가리킨다.

“그것(es)”에 자신을 맡긴다. ‘지나간 것들을 뒤따라 감’에 해당하는 특이한 시제 형태로 “나”는 “그것”을 표현하려 노력한다. 따라서 Lacan 에게서 미래완료형은 심리의 운동에 상응하는 것이다.[146]

Lacan 은 자신의 상징계 개념의 많은 부분이 Claude Lévi-Strauss 의 인류학적 개념에서 ‘상징적 기능’[147] 빌려온 것임을 밝힌다. 특히 라캉은 Claude Lévi-Strauss 부터 사회적 세계는 친족관계와 선물교환을 규제하는 법칙에 의해 구조화된다는 생각을 취한다. 선물(Gabe)의 개념과 교환의 순환개념은 Lacan 의 상징계에 대한 개념의 기초가 된다.

교환의 가장 기본적인 형태는 의사소통이고, 법과 구조의 개념은 언어 없이 생각할 수 없기 때문에 상징계는 필연적으로 언어학적 영역이다. 그러므로 언어구조를 지니는 정신분석 경험도 상징계와 관련된다. 그러나 Lacan 은 상징계를 언어와 단순히 동등화시키는 것은 아니다. 언어는 상징적 영역과 더불어 상상적 영역과 실재적 영역을 포함한다. 언어의 상징적 영역은 기표의 영역이다. 상징적 영역에서 구성요소들은 어떤 실제적 존재를 지니는 것이 아니라 단순히 서로의 차이에 의해 구성된다.

---

[146]Peter Widmer, *SB,* 58-59.

[147]C. Lévi-Strauss, 'The effectiveness of symbols', in *Structural Anthropology,* trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (New York: Basic Books, 1963).

상징계는 또한 Lacan 이 타자로 언급하는 근본적인 타자성의 영역이다. 무의식은 대타자의 담론이며, 따라서 이들 모두 상징계에 속한다. 상징계는 오이디푸스 콤플렉스의 욕망을 규제하는 법의 영역이다. 이는 자연의 상상계에 반대되는 문화의 영역이다. 상상계는 이자관계에 의해 특징 지워지는 상징계는 삼자구조에 의해 특징지워진다. 이는 주체상호적 관계가 항상 제 3 자인 대타자에 의해서 '중재'되기 때문이다. 상징계는 죽음 · 부재 · 결여의 영역이기도 하다. 상징계는 사물로부터의 거리를 조절하는 쾌락원칙이면서 동시에 반복에 의해 '쾌락원칙을 넘어서는' 죽음의 욕동이기도 하다.[148] 실제로 "죽음의 욕동은 상징계의 가면일 뿐이다."[149]

상징계는 완전히 자율적이다. 생물학이나 유전학에 의해 결정된 상부구조가 아니다. 상징계는 완전히 실재계의 부수적인 것이다. "족외혼에 대해 설명할 만한 어떤 생물학적 이유도 특별히 유전학적 이유도 없다. 인간세상에서 우리는 전체 질서를 총체적으로 포함하는 완전히 새로운 기능의 출현을 다루고 있다." [150] 그러므로 상징계가 미리 주어진 것으로서 '실재계로부터 나오는 것'처럼 보일 수 있지만

---

[148]Jacques Lacan, *Séminaire II*, 210.

[149]Jacques Lacan, *Séminaire II*, 326.

[150]Ibid., 29.

이것은 착각이다. “상징계가 사실상 실재계로부터 나오는 것으로 생각해서는 안 된다.”[151]

상징계가 모든 것을 포함하는 결과로 인해 Lacan 은 상징을 우주(universe)라고 말한다.

“상징계에서 전체는 우주이다.

처음부터 상징계는 보편적 특성을 지닌다.

그것은 조금씩 조금씩 구성된 것이 아니다.

상징이 나타나자마자 거기에는 상징의 우주가 있다”

“In the symbolic order the totality is called a universe

The symbolic order from the first takes on its universal character.

It isn't constituted bit by bit.

As soon as the symbol arrives, there is a universe of symbols”[152]

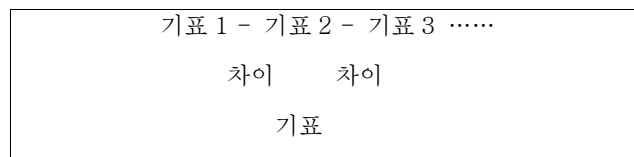
따라서 상상계로부터 상징계로 점진적으로 이행하는 데에는 문제가 없다. 그들은 완전히 이질적인 영역이다. 일단 상징계가 나타나면 그것은 항상 거기에 있어 왔던 감각을 낳는다. “우리는 상징이 아닌 다른 것에 의해 선행하는 것으로 생각하기가 절대적으로 불가능하다는 것”[153]을 알기 때문이다.

[151]Ibid., 238.

[152]Ibid., 238.

[153]Ibid., 5.

이러한 이유로 언어의 기원을 이해한다는 것은 엄격하게 말해서 불가능하기 때문에 발달의 문제는 정신분석의 영역 밖에 있게 된다. 그럼에도 Lacan 의 독창적인 흔적은 상징계에서 '긍정적인 것', '존재하는 것'이 내부에 머물러 있지 않고 현실은 '침입장소'[154]에 의해 침범 당한다는 것이다.

기표 1 – 기표 2 – 기표 3 ……
차이 차이
기표

<Figure 11> Difference as Signified

[154]이 침입은 기표들의 차이에 의한 전복인 것이다. 소쉬르는 음성적 질료를 기표로 불렀고 그들 사이의 차이에 대해 이야기했다. 이러한 '사이', '차이(Differenz)' 개념에 라캉은 특히 관심을 가졌다. 차이는 음성적 또는 문자적 질료가 지닌 긍정성으로부터 기인하는 것이다. 하지만 차이 개념 그 자체는 어떠한 형태도 지니지 않는다. 또한 그것은 모양도 없으므로 라캉은 이것을 단수(Singulär)로 표현하며 기표라고 불렀다. 이 기표가 질료적 기표들을 구별해준다. 차이로서의 기표가 기표들을 낳듯이 긍정적이며 질료적인 기표들이 차이로서의 기표를 산출한다는 것을 다음의 도식으로 나타낸다. 자세히 살펴보면 이러한 네 개의 차이는 동일한 서열에 놓여 있지 않음을 알 수 있다. 기표들간의 차이가 가장 우선한다. 기표들의 상이한(differential) 결합을 통해서 기의를 산출하는 것이(차이로서의) 기표이다. 기표들이 결합됨으로써 기호들은 비로소 하나의 체계로 구조지어진다. 이로써 두 번째와 세 번째 차이가 첫 번째 차이의 결과임이 드러난다. 이것은 네 번째 차이, 즉 언어적 기호와 그것의 대상 간의 차이에도 해당된다. 여기에서 언어적 기호가 지시하는 대상은 심리적인 것일 수 있다. 심리에 해당하는 지시체, 심리의 실재는 '빈 곳,' '사이,' '차이,' '말해질 수 없는 것'에 상응한다. 심리 표상은 '의미화(Signifizierung)'와 같은 것이므로 네 번째 차이도 다시 첫 번째 차이로 환원된다. 라캉에게서 이 '사이'는 언어학적 단위들간의 단순한 거리 이상을 의미한다. 그는 "무(無, Nichts) 아닌 무," "클리나멩(clinamen)" 즉 결속하는 힘(상징적 질서의 성립 자체를 가능케 하는 힘)에 대해 말한다. 우리는 여기에서 라캉이 '실재'라고 부른 것과 만난다; Peter Widmer, *SB,* 68-69.

Lacan 은 당대의 정신분석이 상징계를 망각하고 모든 것을 상상계로 환원시켰음을 비판한다. 라캉 에게는 이것이 바로 Freud 의 가장 기본적인 통찰에 대한 배반이다. Freud 의 발견은 상징계와의 관계에 의해 인간본성에 나타난 결과의 영역에 대한 발견이다. 상징계를 무시하는 것은 그 발견을 망각하게끔 만든다.[155]

Lacan 은 분석가가 피분석자의 주관적인 위치에 변화를 일으킬 수 있는 것은 상징계에서만 가능하다고 주장한다. 상상계는 상징계에 의해 구조화되어 있기 때문에 이러한 변화는 다시 상상적 결과를 낳을 것이다. '주체'성을 결정하는 것은 상징계이고, 이미지와 외양의 상상적 영역은 단지 상상계의 결과일 뿐이다. 그러므로 정신분석은 상상계를 뚫고 넘어 상징계에서 실행되어야 한다.

2. 실 재 계

Lacan 이 '실재적(real, 佛 *réel*)'이란 단어를 명사로 사용하기 시작한 것은 1936 년에 출판된 초기의 논문으로 거슬러 올라간다. 이 용어는 그 당시 어떤 철학자들 간에 유행했고 에밀 메예송(Émiel Meyerson)[156]의 저술에서 초점이 된다. 메예송은 실재계를 '존재론적 절대, 진실한 존재 그 자체'라고 정의한다. Lacan 은 '실재계'에 대해 이야기하면서 20 세기 초 철학의 한 부류의 일반적인 실행을 따르고

[155]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* p. 64.

[156]Ibid., 70. "If someone like Meyerson could show that physical science is subjected in all its processes to the form of intellectual *identification* ...".

있다. 하지만 이것이 라캉의 출발점일 수는 있어도 이 용어는 그의 작업을 통해 의미와 용법에 있어 수 많은 변화를 거친다.

1936 년에 나타난 이후 Lacan 이 "실재적인 모든 것은 합리적이다(역으로도 성립)"[157]라는 Hegel 의 견해를 불러낸 50 년대 초에 이르러서 이 용어는 사라지고 만다. 그리고 1953 년이 되어서야 라캉은 실재계를 정신분석 이론의 기본적인 범주의 위치로 부상시킨다. 따라서 실재계는 세 가지 질서 가운데 하나로서 그 질서에 따라 모든 정신분석적 현상이 기술되는데, 다른 둘은 상징계와 상상계이다.

따라서 실재계는 단순히 상상계에 반대되는 것이 아니고 상징계를 넘어서 위치한다. 현존과 부재 사이에서와 같은 대립에 의해 구성되는 상징계와는 달리 '실재계는 부재가 없다'[158] 현존과 부재 사이의 상징적 대립이 상징계에서 그 무엇이 결여될 수 있다는 항구적 가능성을 의미하지만, 그 반면에 실재계는 "항상 제자리에 있다 : 그것은 그것을 발꿈치에 붙여서 나르며 무엇이 그것을 거기로부터 추방할 수도 있다는 것을 알지 못한다."[159]

[157]Ibid., 184. "knowing that all that is real is rational (and vice versa)...".

[158]Jacques Lacan,, *Séminaire Ⅱ*, 313.

[159]Jacques Lacan, *Écrits,* 17."For the real, whatever upheaval we subject it to, is always and in every case in its place; it carries its place struck to the sole of its shoe, there being nothing that can exile it from it...".

상징계는 기표라고 부르는 일군의 분화되고 분리된 요소들인데, 실재계 그 자체는 분화되지 않는다. “실재계는 절대적으로 틈이 없다.”[160] 의미화 과정에서 실재계에 ‘갈라진 틈’을 끼워넣는 것이 상징계이다. “사물의 세계를 창조하는 것은 말의 세계이다. 사물이라는 것은 존재로의 생성(coming-into-being)과정 중에 있는 모든 것들의 현시점(*hic et nunc*)에서 원래부터 혼동되었다.”[161]

1953~5 년에 이렇게 공식화하는 동안 실재계는 언어 밖에 있고 상징화에 동화되지 않는 것으로 나타난다. 이는 상징화에 절대적으로 저항하는 것이고 혹은 다시 말해 실재계는 “상징화 밖에 존재하는 그것이 무엇이든 그의 영역”[162]이다. 이런 주제는 Lacan 의 나머지 저술에서도 변함없이 존재하고 라캉으로 하여금 실재계를 불가능성의 개념에 연결시키도록 만든다. 실재계는 ‘불가능한 것’[163]이다. 왜냐하면 그것은 상상할 수 없고, 상징계에 통합할 수 없으며, 어떤 방법으로도 얻을 수 없기 때문이다. 실재계의 이런 불가능성이라든가 상징화에 대한 저항과 같은 특성 때문에 실재계는 본질적으로 외상적인 성질을 갖는다.

---

[160]Jacques Lacan, *Séminaire II*, 97.

[161]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 65.

[162]Ibid., 324. "...The latter constitutes the real insofar as it is the domain of that which subsists outside of symbolization".

[163]Jacques Lacan, *Séminaire XI*, 167.

실재계는 또한 상상계와 상징계의 기반을 이루는 물질적 기질(material substrate)을 의미하는 질료의 내포를 갖는다. 질료의 내포는 실재계의 개념을 생물학의 영역과 연결시키고 또한(신체의 상상적 기능 및 상징적 기능과 대립되는) 동물적인 육체성(brute physicality)에 있어서의 '신체'[164]와 연결시킨다.[165]

H. 주체(subject, 佛 *sujet*)의 분열

'주체'라는 용어는 Lacan 의 정신분석 저술에서 아주 초기부터 등장[166] 해서 1945 년부터는 Lacan 의 작업에서 중심부를 차지한다. 이것은 Lacan 이론만의

[164] Lacan 은 「로마강연」(1953)에서 언어가 주체의 실현에 조건임을 주장한다. 더욱이 그는 *Écrits* 에서 '말이 사실은 언어의 선물이며 언어는 비물질적인 것이 아니다. 그것은 미묘한 신체이지만 신체 그 자체이다'라고 기술한다. Lacan 은 언어가 첫 번째 신체이고 첫 번째 상징적 신체라는 생각을 점차 발전시켜가고 있다. 다른 모든 신체는 이것의 부차적인 것으로 간주된다. 그로부터 다음과 같은 관점을 추론할 수 있다. a. 우리는 시니피앙 덕분에 신체를 소유하게 된다; 만일 우리가 신체에 대해 말할 수 없게 된다면 신체는 존재하지 않을 것 같다. b. 신체는 시니피앙한테 기입할 수 있는 중요한 장소로 나타나는데, 우리가 앞서봤듯이 색정화하는 효과를 갖는다. c. 신체는 주체에 소속되지 않는다; 구어 신체는 언어의 대타의 덕분으로 생각하니까 주체와는 전혀 다른 것이다. d. 구어신체는 자신의 신체의 이미지나 이마고처럼 본질적으로 신체를 넘어서(hors corps) 있다. 라캉은 『라디오포니』 에서어떤 비용(*dépens*)이나 희생에 대해 이야기하고 있다. 즉 살아있는 유기체는 향락을 희생하여 언어 속으로 들어온다. 이런 의미에서 시니피앙은 향락의 신체를 비워내게 되는데, 신체를 변모시켜 Lacan 이 향락의 사막이라 부른 것으로 만든다. 이 말의 의미는 향락도 역시 '신체를 넘어서는' 것으로 그 특징을 삼을 수 있다는 것이다. Jacques Lacan, 'Radiophonie', *Scilicet*, 1970.

[165] Dylan Evans, *SB,* 218.

[166] Jacques Lacan, *De la psychose paranoiaque ses rapports avec la personalité* (Paris: Seui1 932, 1975).

독특한 자질이다. 왜냐하면, 주체라는 용어는 Freud 이론의 어휘목록에 들어 있지 않으며 오히려 철학적 · 법적 · 언어학적 담론에 더 연관되기 때문이다.

제 2 차 세계대전 이전에 쓰여진 Lacan 의 논문에서는 '주체'는 단지 '인간(human being)'을 의미하는 것처럼 보인다.[167] 이 용어는 또한 '피분석자'를 지칭하기 위해 쓰이기도 한다.[168]

1945 년에 Lacan 은 세 가지 유형의 주체를 구분한다. 첫째는 비인격적인 주체로서 타자로부터 독립적이고, 순수하게 문법적인 주체이며, 순수의식적인 주체(noetic subject)이고, '그렇게 알려진 그것'에서 '그것'이다. 둘째는 익명적이고 상호적인 주체로서 다른 어떤 타자와 동등하게 인식하는 그런 주체이다. 셋째는 '개인적 주체(subjectification)' [169] 로서 그 특이성은 자기 확인적 행위로 구성되어 있는 주체이다. Lacan 의 저술의 초점은 언제나 이 특이성의 주체인 세 번째 유형의 주체에 맞춰져 있다.

1953 년에 Lacan 은 주체와 자아(ego)를 구분하는데, 그 이후부터 Lacan 생애의 모든 저술들에서 가장 근본적인 구분들 중 하나로 남게 된다. 자아가 상상계의 일부인 반면에 주체는 상징계의 일부이다. 따라서 주체는 단순히 자아에 의해

[167]Jacques Lacan, *Écrits,* p. 60. "...in which the subject's activity in organizing the *form*...".

[168]Ibid., 66. "It does so in two ways about which analysis teaches us a great deal: it is expressed, but not understood by the subject...".

[169]Ibid., 170.

만들어진 착각에 불과한 행위자의 의식적인 지각(conscious sense)에 상응하는 것이 아니라 무의식에 상응한다. Lacan 의 '주체'는 무의식의 주체이다. Lacan 은 이런 구분이 Freud 의 뒤를 잇는 것이라고 주장한다. Freud 는 무의식의 참주체(true subject)와 일련의 소외의 동일시에 의해 그 핵심을 구성하는 자아와의 사이에 근본적인 구분을 내세우기 위하여 *"Das Ich* 와 *das Es"*로 썼다.[170] 정신분석이 근본적으로 작용하는 것은 자아가 아니라 주체이다.

Lacan 은 '주체'의 다양한 의미를 활용한다. 언어학과 논리학에서는 어떤 명제의 주체는 그것에 관해 무엇인가가 서술되는 어떤 것이며 또한 '대상'과 대립된다. Lacan 은 자신의 주체 개념에 대해 대상화(구체화, 사물로의 환원)될 수 없고 객관적 방식으로 연구될 수도 없는 인간의 측면들을 고려한다고 강조함으로써 후자의 용어에 철학적 뉘앙스를 부여했다. "우리는 주체를 무엇이라고 부르는가? 엄밀하게 말하면 주체는 대상화의 발달에 있어서 대상의 바깥에 있는 것이다."[171]

1950 년대 이후부터는 언어와의 연관이 Lacan 의 주체개념을 지배하게 된다. 그는 언술의 주체와 언표의 주체를 구별하는데, 이런 구분은 주체가 본질적으로 '말하는 존재'(佛 *parlétre*)이기 때문에 그는 어쩔 수 없이 분리되고 거세되고 분열된다는 점을 보여주기 위한 것이다.

---

[170]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 128.

[171]Jacques Lacan, *Séminaire* Ⅰ, 194.

1960 년대 초반에 Lacan 은 또 다른 기표를 위해 어떤 하나의 기표에 의해 표상되는 것이 주체라고 정의 내린다. 다시 말해서 주체는 언어의 결과이다.[172] 언어학적이고 논리적인 측면 외에도 '주체'는 또한 철학적이고 법적인 함축을 띠고 있다. 철학적 담론에서는 주체는 개인적 자의식을 의미한다. 반면에 법적 담론에서는 다른 사람의 권력 하에 놓인 한 사람을 의미한다(가령, 군주에 종속된 개인). '주체'라는 용어가 이런 의미들을 함께 함축하고 있다는 사실이야말로 의식이 상징계에 의해 결정된다는 Lacan 의 논지를 완전하게 예증하고 있다. "주체는 오로지 대타자의 영역에의 종속성 덕분에 주체이다."[173] 또한 법적 담론에서 이 용어는 행동의 지지자를 지칭하기 위하여 기능한다. 주체는 자신의 행위에 책임질 수 있는 존재이다.

Lacan 은 특히 이 용어의 철학적 함축을 강조하면서 주체를 Descartes Cogito 철학과 연결시킨다.

"주체라는 용어에서 … 나는 주체의 이러한 현상에 필요한 살아 있는 토대나 어떤 유형의 실체 혹은 그의 파토스에서 지식을 소유한 어떤 존재를 가리키지도 않고 … 심지어는 어떤 육화(肉化)된 로고스를 가리키는 것도 아니라 Descartes 적 주체, 즉 의심이 확실성으로 인식되는 바로 그 순간에 나타나는 주체를 의미한다(in the term *subject* ... I am not designation the living substratum needed by this phenomenon of the subject, nor any sort of substance, nor any being possessing knowledge in his

---

[172]Jacques Lacan, *Écrits,* 708.

[173]Jacques Lacan, *Séminaire Ⅱ*, 188.

pathos ... nor even some incarnated logos, but the Cartesian subject, who appears at the moment when doubt is recognised as certainty)".[174]

주체의 상징인 S 가 Freud 의 용어인 Es 와 동음자란 사실은 Lacan 에게 참주체(true subject)가 무의식의 주체임을 예증해준다. 1957 년에 Lacan 은 '빗금친 주체'인 ＄라는 상징을 만들어냄으로써 주체가 본질적으로 분리되어 있다는 사실을 예증한다. 만약 주체가 없다면 언어는 단순히 기표들의 집합에 불과할 것이다. 주체는 한편으로는 의미, 즉 기의의 장소이고 다른 한편으로는 기표들을 자기 것으로 흡수한다. 그러면 주체란 무엇인가? 그것은 실체는 아니다. 왜냐하면 그것은 무엇인가에 의해 대리되어야 하는 속성을 가지고 있기 때문이다. Lacan 은 이것을 빈 곳, "실재 속에 있는 불연속"으로 파악한다.[175]

주체는 '되어감'과 관련을 맺고 있는 것이라고 할 수 있다. 그것은 있는 것(존재하는 것)이 아니라 되어가는 것(생성 과정 중에 있는 것)이다. 여기에는 첫 번째 것, 두 번째 것의 구분이 따로 없으며(원인과 결과의 관계도 아님), 주체는 항상 이미(무엇가에 의해) 대리되어 있으며 동시에 대리한다(*Das Subject ist immer schon repräsentiert wie auch repräsentierend*).[176]

---

[174]Jacques Lacan,, *Séminaire XI*, 126.

[175]Peter Widmer, *SB*, 72.

[176]Ibid., 73.

기표는 빈 장소였던 주체에게 의미의 영역으로 들어가기 위해서 무엇을 해야 할지를 지시한다. 이에 따른 Lacan 의 공식은 다음과 같다. “기표는 다른 기표들을 위해 주체를 대리한다(*Ein Signifikant repräsentiert ein Subjekt für einen anderen Signifikanten*)”.[177] '대리한다'라는 용어는 기표들이 자신의 중간영역을 통해서 낳는 상상계의 차원 그리고 주체의 수동적 위치를 가리킨다. 능동적인, 실재적인 빈 주체는 그의 ‘대리자’ 뒤로 사라진다. Lacan 은 이 맥락에서 주체의 “사라짐(fading)”을 이야기한다. 주체는 기표가 의미하는 것, 즉 산술기호의 분리선의 밑부분에 있는 기의의 자리를 차지하게 된다.

Lacan 의 주체라는 개념에서 항시 어려움에 부딪혀야만 했다. 그는 활동하는 주체가 표현된 주체와 동일한가를 묻는다. 자신을 표현하는 주체를 그는 “말하는 행위의 주체(*sujet de l' énonciation*)”라고 부르고, 이것을 “말해진 것의 주체(*sujet de l' énoncé*)”와 구별한다. ‘말하는 행위의 주체’는 말하는 주체다. 그리고 이 주체는 이미 그 규칙들을 알고 있다. 그는 이 규칙들 속에서 자신을 표현하고, 이 규칙들은 말하는 행위를 통하여 주체 속으로 유입된다.[178]

주체가 기표에 의해서 대리됨으로써 전에 알지 못했던 차원인 시간과 공간의 차원이 주체에게 열리게 된다. 상상적인 공간이 열리게 되는 것이다. 꿈이 이러한 과정들을

[177]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 819.

[178]Peter Widmer, *SB,* 76.

잘 보여준다. 꿈을 꾸는 사람은 자신이 처한 물리적인 현실공간과는 다른 곳으로 들어간다. 시간성은 주체가 과거와 미래의 것을 현재화함으로써 나타난다. 물리적인 시간 속에서 실제로 발생한 사건이 기표의 차원으로 이전된다.[179]

주체는 기표의 영향에 의해서 생기는 상실을 감수해야 한다. Lacan 은 이러한 상실 속에서 Freud 가 이야기한 죽음의 충동(Todestrieb)의 원인을 발견한다. Freud 후계자들 중 많은 사람들이 Freud 의 이 가정을 배척했다. Lacan 은 죽음의 충동이 인간 조건(conditio humana)에 속한다는 Freud 의 견해를 따른다. 하지만 Lacan 은 충동의 근거에 대한 Freud 의 논의는 거부한다.[180]

주체가 할 수 있는 유일한 것은 상징계와 그것의 도구인 논리를 실재, 타자에 동화시킴으로써 주체에게 낯선 것을 재획득하려고 노력하는 일뿐이다. 이것이 성공한다고 하더라도 '설명'의 이면에 놓여 있는 '탈존(*Ek-sistenz*)'의 잔여는 항상 남아 있다. '탈존'하는 모든 것이 상징계에서 배제되는 것은 아니다. 인간은 특히 학문적인 논리구성과 묘사를 통하여 이 '알려지지 않은 것'을 무지의 어둠으로부터 끌어내려고 노력한다. 상징계로 구성되어 있지 않은 것에 대해 '통찰(*Einblick*)'하고 싶어한다. 인간의 육체는 언어로 구성되어 있지 않다. 그래서 상징화하려고 노력한다.

---

[179]Ibid.,.

[180]Ibid., 78-79.

이러한 상징화 과정에서 육체는 상징계에 의해 “점령”되며 동시에 압류된다. 육체는 상징계의 영향을 완전히 벗어나지 못한다.[181]

다시 말해 주체는 그가 보는 것이 그 자신이라고 믿는다. 그러나 탈 존재자의 영역과 ‘보이지 않는 것’의 영역 속에서 최초에 그가 가졌던 이러한 확신은 흔들리게 되고, 거울의 상은 거짓임이 드러난다. 그리하여 주체는 다시 자신의 의미에 대해 새로이 질문하게 된다. 상상계와 가시적인 것이 '보이지 않는 것(*das Nicht-Sichtbare*)'으로 넘어가게 되는 순간이 바로 이때이다! ‘상’은 더 이상 매력적인 것이 되지 못하며, 이제 그 자리에 시각적인 것이 아니라 ‘청각적인 상상계(*auditive Imaginäre*)’에 속하는 ‘의미’와 ‘뜻’을 (대)타자로부터 받아들이며, 그리고 자신에게 의미 있는 ‘주위 사람들(*Nebenmenschen*)’이 ‘(대)타자’를 체화하고 있다고 본다.[182]

Lacan 은 주체의 분열을 간단한 공식으로 표현한다.

$$\$ \diamond a$$ [183]

---

[181]Ibid., 82.

[182]Ibid., 83.

[183]◇는 ‘크다,’ ‘작다’를 의미하는 수학 기호인 <, >이 결합된 형태로 볼 수도 있고, 합집합과 교집합 내지는 논리학 기호로서 ‘또는’과 ‘그리고’를 의미하는 ∨, ∧을 합쳐 놓은 기호로 간주될 수 있다. 즉 라캉은 ◇로써 주체와 대상의 ‘빗나간 만남’을 암시하는 것이다. 그에 따르면 주체는 대상 a 보다 크거나 작거나, 합집합이거나 교집합이다. 달리 말하여 주체와 대상 a 가 결코 1 대 1 대응으로 만날 수 없다는 것이 이 공식을 통해 암시되고 있는 것이다; Ibid., 87.

‘$’는 기표에 의해서 대리되는 주체를 가리킨다. 이때 기표에 의해 대리되는 주체란 Lacan 이 a 라고 약칭하는 “소타자(autre),” 즉 상상계 속에서 휴식처를 찾는 주체이다. “◇” 기호는 “각인(poinçon)”을 뜻한다. 그것은 두 심급이 연결되어 있음을 말해주는 것이다. 그리고 우리는 또한 여기에서 서로를 자기에게로 잡아당기는 상상적 계기를 본다. 그러나 그것들은 하나로 용해될 수가 없다. 왜냐하면 두 요소들은 서로 다른 질서에 속하는 것이기 때문이다. 왜 하필이면 이런 공식인가? Lacan 은 이것으로써 일반적인 차원에서의 법칙성, 인간 조건의 실재를 나타내고자 했다.[184]

그러므로 ‘주체와 기표의 관계,’ ‘주체와 실재의 관계,’ 그리고 ‘주체와 상상계의 관계’의 세 질서가 곧 주체라는 장에서 함께 모여 작용하기에 주체는 이 세 질서 중 하나와 연관 지어 생각하는 시도는 나머지 다른 두 질서를 배제하는 것이 힘들거나 불가능하다는 결론으로 이끈다. 그렇다고 해서 세 질서가 동일하다는 것은 아니다. 그들의 공통점은 자신들의 이질성을 그대로 간직한 채 주체의 장으로 서로 만난다는데 있다. 사실은 이 세 질서들이 서로 결속되어 있다는 것을 보여준다. 이러한 결속을 통하여 ‘빈 곳,’ ‘차이’로서의 기표는 자기의 대리자 속으로 사라지는 것이다. 주체는 육체의 한계를 벗어난다. 그의 ‘말하는 행위’는 ‘타자’로부터 온다.

[184]Ibid., 87-88.

"무의식은 (대)타자의 담론이다(*Das Unbewußte ist der Diskurs des Andern*)"[185] 라고 Lacan 은 함축적으로 표현한다.

I. 동일시(Identification, 佛 *identification*)

동일시의 개념을 파악하는 것은 정신분석학에 있어서 매우 중요한 위치를 차지하고 있다. Freud 는 동일시를 타인과 감정적 결합이 나타내는 초기 형태로 이야기하였다.[186] 그러나 그는 후기의 그의 저서에서 자아와 초자아가 일련의 동일시의 기초 위에서 구성된다는 이론을 발전시켰던 것처럼 동일시란 개념은 궁극적으로 '인간 주체가 구성되는 작용 자체'를 지칭하게 된다. 따라서 그것은 정신분석 이론에서 핵심개념이다.[187] Lacan 에게 있어서도 역시 동일시는 중요한 위치를 차지하고 있다. 라캉은 동일시를 '주체가 이미지로 나타났을 때 그에게 일어나는 변화'로 정의한다.[188] 라캉은 특히 이미지의 역할에 강조점을 두며 동일시를 정의한다. 이러한 Lacan 의 동일시 개념을 이해하는 것은 그의 정신분석학의 전반적 구조를 이해함에 있어서 매우 중요하다. 왜냐하면 상상계와 상징계가 구성되어지는

---

[185]Jacques Lacan, *Séminaire XI*, 38.

[186]Sigmund Freud, *프로이트 전집 12: 문명속의 불만,* 김석희 역 (서울: 열린책들, 2003), 114.

[187]Dylan Evans, *IDLPK,* 112.

[188]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 2.

과정 속에서 동일시의 역할이 매우 중요하기 때문이다. 본장에서는 Lacan 이 이야기하는 상상적 동일시와 상징적 동일시를 중심으로 그 내용을 살펴볼 것이다.

1. 상상적 동일시(Imaginary identification)

'상상적 동일시(일차적 동일시)'는 우선 거울단계에서 잘 표현되어지고 있다(거울단계 참조).우리는 단지 거울단계를 완전한 의미의 동일시(identification)으로 이해하면 된다. 동일화란 주체가 이미지로 나타났을 때 그에게 일어나는 변화를 의미한다. 정신분석 이론에서 이미지가 불러일으키는 효과는 이마고(imago)라는 오래된 용어 속에서 충분히 설명될 수 있다. [189]

여기서 알 수 있듯이 거울단계에서 일어나는 동일시는 주체와 이미지 사이에서 일어난다. '주체' [190] 는 거울에 비친 자신의 이미지를 총체적이고 완벽한 것으로 가정하고 기뻐한다. 거울 속에 비친 주체의 이미지는 완성을 착각을 일으키면서 주체를 매료시킨다. 주체는 거기서 자기라는 느낌을 가지고 자신을 타자의 이미지와 동일시한다. [191] 그러나 거울에 비친 상은 나(I)가 아니며, 하나의 상상적 착각에 불과한다. 이러한 착각의 결과를 Lacan 은 다음과 같이 이야기한다.

---

[189]Ibid.,

[190] 거울단계에서의 나(I)는 타자와의 변증법적 동일시에 의해 객관화되기 이전의 주체이며 언어가 그 보편구조 속에서 주체기능을 부여하기 이전의 주체이다.

[191]질베르 디아트킨, *자크 라캉*, 39.

이러한 일련의 환상들은 자기 동일성을 가정하는 자기 방어적인 갑옷의 형태를 띠고 주체를 소외시키는 역할을 하게 되는데 바로 이 소외구조가 그 엄밀성으로 말미암아 앞으로 주체의 전반적인 정신발전을 규정짓게 되는 것이다. 그러므로 정신세계와 주위세계 사이에서 완벽한 중재자 역할을 수행할 수 있는 자아는 존재하지 않는다.[192]

거울단계는 거울에 비친 이미지에 매료되어 그 이미지를 자신으로 오인하며 구성되는 자아의 모습을 보여준다. 거울단계에서 구성된 자아는 상상적인 것이며, 주체가 소외된 장소이다. 거울단계에서의 소외는 '편집증적 소외'를 준비하는 것으로 거울 속의 자아가 사회적 자아로 굴절됨에 따라 발생하는 것이다. 이처럼 자아는 편집증적 소외의 장소이며 편집증적 구조를 지닌다. 동일시 구조에서 거울단계가 우리에게 드러내는 것은 거울상의 영상이 "편집증적 인식에 대한 우리의 고찰을 통해 알게 되는 인간계의 존재론적 구조"를 따른다는 것이다.[193] 즉, 인간계의 존재론적 구조가 편집증적 구조를 띠고 있다는 사실을 보여주는 것이다. 상상적 동일시의 예를 들어보자.

한 편집증 환자인 '에메의 경우'를 들 수 있다. 이 여인은 공연을 하기 위해 극장에 도착한 유명한 배우를 칼로 위협했다. 그녀는 두 달간 투옥된 후 생뜨 안느 병원에서 치료를 받았다. '에메의 경우'에는 두 개의 망상이 문제시된다. 유명과 박해가 그것이다. 그 여자 환자는 대학에 가기 위해 세 번의 대학입학 시험을 치렀고, 사회의 유명인사가 되기 위해 두 권의 소설을 썼다. 상류사회에 통합되려는 그녀의 노력에도 불구하고 사회는 그녀에게 기회를 주지 않는다. 이러한 '거울속의 나'와 '사회적

---

[192]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 4.

[193]강응섭, *동일시와 노예의지*, (서울: 백의, 1999), 128.

나'간의 혼란에서 박해가 유래된다. 또한 그녀는 결혼 8 개월 후부터 함께 살게 된 과부인 언니가 있다. 그녀는 에메의 아이의 엄마와 남편의 아내로서의 역할을 대신하고 있었다. 박해의 원형들인 에메의 언니는 도덕적 굴종과 양심의 가책을 그녀에게 주었다. 그러므로 에메는 자기 이상인 언니와 영상들에 대해 증오를 갖는다. 그녀는 자기이상의 영상이 되는 배우를 공격한 것이다. 그러나 그것은 결국 자기 자신을 공격하는 '자기 처벌 메커니즘'인 것이다. 라캉은 이 자기 처벌 메커니즘이 환자의 인성에서 유래했다고 확신한다.[194]

에메의 경우 자신의 이상적 자아와 현실 간의 혼란 속에서 발생한 '자기 처벌 편집증' 환자이다. 즉, 거울에 비친 모습(이상적 자아)을 자신(자아)과 상상적으로 동일시함으로 인해서 발생하는 주체의 소외를 보여주고 있다. 이것은 자아 형성에 있어서 주체가 소외되는 편집증적 구조와 일치한다. 이처럼 상상적 동일시는 Lacan 의 정신분석학적 인간학의 토대를 제공해주고 있다.

2. 상징적 동일시(Symbolic identification)

'상징적 동일시(이차적 동일시)'는 '도식 L'에 잘 나타나고 있다(도식 L 참조). '도식 L'에는 자아와 소타자간의 상상적 관계와 주체와 대타자간의 상징적 관계를 보여주고 있다. 자아가 소타자를 향해 말을 거는 반면, 주체는 동일시의 두 번째 틀 안에서 대타자에게 얼굴을 돌린다.[195] 대타자는 언어의 장소이며, 말의 세계이다. 이

[194]Ibid., 131-135.

[195]Ibid., 162.

대타자와 주체의 관계는 자아와 소타자 간의 상상적 관계에 의해 단절되어 있다. 상징적 관계는 상상적인 언어의 벽을 통과해야 하기 때문에 대타자의 담론은 중단되고 전도된 형태로 주체에게 도달된다. 오이디푸스 콤플렉스기를 거치면서 아이들은 대타자의 세계인 말의 세계로 들어가게 된다. 주체는 아이의 상징적 놀이, 일련의 말의 행렬, 그리고 닮은 것과 상상적 관계를 맺어 특수한 '틈(gap)'에 의해 태어난다.[196] 즉 대타자와 관계하게 되면서 자아와 주체가 분열을 일으키는 것이다. 이러한 자아와 주체의 분리의 예로 Lacan 의 '딕의 경우'를 제시한다.

"영국의 정신분석학자 M. Klein 은 네 살짜리 꼬마 소년 딕의 증상을 분석한다. 딕은 네 살난 소년이지만 일반적인 발달단계는 15-18 개월에 머물고 있었다. 아이는 매우 한정적인 언어만을 습득하고 있었으며, 단어들의 의미를 변형시키고 대부분 부적절하게 단어들을 사용했다. 비록 클라인이 그것을 이해하지는 못했지만, 그 아이는 약간의 언어를 습득하고 있었다. 그는 상징적 기관(apparatus)의 요소를 약간 가지고 있었다.[197] 딕의 상징체계는 현실로부터 고립되고 단절된 자기 자신에 대한 유일한 관심 안에서만 형성되었다. 딕은 자기 주위의 대부분의 대상들과 장난감들 앞에서 그것들의 의미와 기능을 포착하지 못한 채 무관심하게 행동하였다. 딕에게 세상은 고정되어 있다. 그러나 M. Klein 과 만남을 통해서 아이의 관심은 점점 새로운 대상으로 확대되어 간다. 이러한 M.

---

[196]Ibid.,

[197]Jacques Lacan, *Séminaire Ⅰ*, 81.

Klein 의 분석의 과정을 통해서 Lacan 은 딕의 자아가 고착된 세계 속에 멈추지 않고 상징적 세계를 향해 열린다는 사실을 발견한다."[198]

딕의 경우를 통해서 아이들이 언어의 요소들을 통해서 점차 상상계에서 상징계로 진입한다는 사실을 알 수 있다. 즉, 대타자와의 관계를 통해서 주체가 형성된다는 것을 알 수 있다. 대타자로부터 오는 말의 행렬에 의해 주체는 상징화되어진다. 즉 주체는 대타자, 언어의 세계 속에서 구성되어지는 것이다. 이것이 Lacan 의 상징적 동일시가 보여주는 것이다.

Lacan 은 분석가와의 동일시가 분석의 종결이라고 주장하는 저자들에 대해 분명하게 반대한다. 반대로 Lacan 은 "동일시의 수평면을 가로지르기를 가능"[199]할 뿐 아니라 이것이 진정한 정신분석의 필요조건임을 주장한다.[200] 따라서 Lacan 이 분석의 종결이라고 하는 것은 동일시가 전과 같은 방법으로는 더 이상 유지될 수 없는 상황에 놓여 있을 때, 즉 주체의 결여 상태를 뜻한다. 분석의 종결이 엄밀하게 말해서 분석가와의 동일시의 문제는 아니지만, Lacan 은 분석의 종결에서 동일시를 다른 의미에서 논의하는 것이 가능하다고 주장한다. 곧 '증상'과의 동일시이다.

---

[198]강응섭, *동일시와 노예의지*, 153-157.

[199]Jacques Lacan, *Séminaire XI*, p. 38.

[200]Dylan Evans, *IDLPK,* 114.

J. 네 가지 담론들(The Four Discourses)

주체가 상징계와 대상과의 관계 속에서 차지하는 위치를 살펴보는 것은 비 정신병적 구조를 먼저 살펴본다. 그것은 정신병과는 다른 구조를 가지고 있을 뿐 아니라 그 자체로도 여러 형태를 가지고 있다는 것이 Lacan 의 주장이다.[201]

담론(*Diskurs*)이란 용어는 '돌아다닌다'는 의미를 가진 라틴어 "*discurrere*"로부터 왔다. 하나의 담론은 돌아다닌다. 그것은 하나의 질문, 그리고 그 질문이 추구하는 대답에 의해 움직인다. 대답의 발견은 진리의 발견과 같은 의미를 지닌다.

Lacan 은 자신이 언급하는 담론들을 공식으로, 즉 소위 수학소(數學素, *Mathem*)의 형태로 제시한다. 다음의 도표는 각 담론들에서 중요한 역할을 하는 요소들에 대한 도식적인 개관을 제공한다.

the agent(행위자)	the other(타자)
truth(진리)	production(생산물)

＊ 자리

＊ 담론[202]

주인의 담론	대학의 담론
히스테리의 담론	정신분석학의 담론

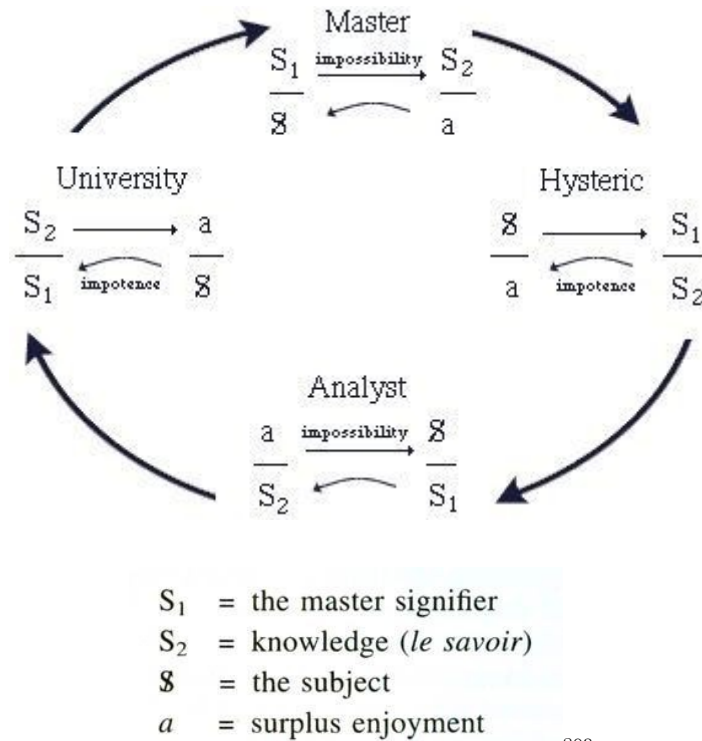
---

[201]Peter Widmer, *SB,* 179.

[202]Peter Widmer, *SB,* 185

<Figure 12> The structure of the four discourses

* *Source*: Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XX. Encore,*

ed. Jacques-Alain Miller, Paris: Seuil, 1975.

[203]

<Figure 13> The four discourses

* *Source*: Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse,*

ed. Jacques-Alain Miller, Paris: Seuil, 1975.

각각의 담론은 서로 다른 위치에 네 가지 대수 상징들을 기입함으로써 정의된다. 그 상징들은 항상 같은 순서이므로 각각의 담론은 단지 그 상징들을 90 도 회전시킨 결과이다. 네 가지 담론들을 살펴보자.

---

[203] 기호설명 : S1: 지배자의 기표(또는 주인의 기표), S2(지식), a(대상 또는 잉여 향유), 그리고 $(주체); Master(주인), Hysteric(히스테리),University(대학), 그리고 Analyst(정신분석학).

첫째, 주인의 담론은 그로부터 다른 세 가지 담론들이 유도되는 기본적 담론이다. 주인의 담론은 주체의 분리를 감춘다. 또한 주인과 노예라는 변증법의 구조를 명확히 설명한다. 주인의 담론은 철학과 동일하다. 존재에 대한 질문을 통해 철학은 자기의 질문제기를 가능케 하는 전제조건으로 되던져진다. 하이데거의 철학에서 존재에 대한 질문이 절정에 달하였다. 라캉은 주인과 노예에 관한 헤겔의 설명을 반복해서 언급하였다. 또한 자본가가 생산수단에 대한 소유권에 근거해서 자기의 것으로 전유하는 잉여가치라는 Marx 의 용어를 본떠 '*plus−de−louir*'라는 용어를 만들었다. 이는 어색하지만 잉여향유라고 번역할 수 있다.

둘째, 히스테리의 담론은 주인의 담론에서 S_1 는 행위자의 자리에 있다. 이제 이 담론을 시계방향으로 1/4 돌리면 히스테리의 담론을 얻는다. 이전에 진리의 자리를 차지하고 있던 주체가 이제 행위자가 된다. 주체는 타자의 자리에 있는 주인의 기표(S_1)를 향하고 있다. 히스테리 환자는 타자를 향한다. Lacan 에게서 히스테리적인 주체는 고정되지 않은 존재로서, 타자를 통해 규정되기를 추구하고, 그 타자에 대해 자신을 그의 대상으로 계시하기 위해 그에게 향하며, 그의 욕망을 욕망하는 존재이다. 존재에 대한 질문을 가지고 자기가 믿는 타자에게 향하는 모든 사람은 히스테리적 이라고 볼 수 있다.

셋째, 정신분석학의 담론은 담론들 중 어떤 것도 자족적이지 않다는 사실, 그리고 욕망은 결코 소멸될 수 없다는 사실에 대해 "책임"을 지는 요소, 즉 대상 a 를 행위자의 자리로 밀어 넣는다. Lacan 의 공식의 인간의 언어는 하나의 의사소통을

형성하는데, 이 의사소통 속에서 발화자는 자기 자신의 메시지를 수신자로부터 반대의 형태로 되돌려 받는다.[204]

마지막 넷째, 대학의 담론에서 라캉은 주체는 대학의 담론에서 모든 특수성을 상실한다. Lacan 은 대학의 담론을 교육(*Pädagogik*)과 관련시킨다. 대학의 담론에 따르면 인간의 실재는 교육 가능하다는 것이다. 이에 상응하여 정치도 이미 오래 전부터 인간의 행복을 통제 가능한 것으로 만들기 위해 노력해왔다. "사회정책"을 하나의 중요한 예로 들 수 있겠다. 사회정책을 관철시키기 위해서는 인간의 욕구(*Bedürfnisse*)를 철저히 조사, 확정할 필요가 있다. 그러나 욕구와 욕망(*Begehren*)은 다르다는 것을 염두에 둔다면 이러한 시도는 한계에 부딪힐 수밖에 없음을 드러난다. 인간의 근본적인 존재의 결핍, 주체성은 유토피아주의자들이 주장하듯이, 확대된 상품생산이나 정의로운 분배에 의해 제거될 수 있는 것이 아니다. 따라서 기술의 발전을 동시에 지향하는 대학의 담론은 기술이 발전되며 모든 소망의 충족이 가능해지다고 암시하는 이데올로기로 빠져들 위험성을 안고 있다.[205]

K. 대상관계 이론(object-relations theory, 佛, *théorie du relation d'objet*)

---

[204]Peter Widmer, *SB,* 179.

[205]Ibid., 199.

Freud 는 대상을 그 안에서, 그리고 그것을 통해서 욕동이 자신의 목적을 획득하는 것으로 정의하였다. Freud 의 죽음 이후에 '대상'과 '대상관계'라는 두 개념이 정신분석 이론에서 엄청난 중요성을 획득하여, 결국 정신분석 이론의 모든 학파가 '대상관계 이론'으로 알게 되었다. 대상관계 이론의 주요한 선구자들은 Ronald Fairbairn · Donald W. Winnicott 와 Michael Balint 인데, 그들 모두는 영국 정신분석학회의 '중간집단(Middle Group)'의 구성원들이었다. 이러한 분석가들은 여러 점에서 서로 상이하기 때문에 대상관계 이론은 이론적 관점의 넓은 범위를 망라한다. 그러나 분명한 정의가 결여되어 있음에도 불구하고, 대상관계 이론은 욕동 그 자체보다는 대상에 강조점이 주어진다는 측면에서 '자아심리학'과 대조될 수 있다.[206]

대상에 대한 이러한 강조는 대상관계 이론이 자아심리학의 보다 원자론적 접근에 대립하여 정신의 주체 상호적 구성에 주목한다는 것을 의미한다. 이러한 두 접근의 차이는 자아심리학의 틀 안에서 대상관계 이론을 통합시키려는 Otto Kermberg 와 같은 최근의 분석가들에 의해 희미해진다.[207]

Lacan 학파가 주체상호성에 강조점을 둔다는 의미에서 대상관계 이론과 비교되어 왔음에도 불구하고, Lacan 그 자신은 대상관계 이론을 반복해서 비판한다. 그의

---

[206]Dylan Evans, *IDLPK,* 101−102.

[207]Evans. Dylan, *IDLPK,* 102.

비판은 대상관계 이론이 주체와 대상간의 완벽하게 만족스러운 관계의 가능성을 상상한다는 방식에 맞추어져 있다. Lacan 은 '인간 존재'에 있어서 '욕구와 그것을 만족 시키는 대상' 사이에 '이미 성립된 조화'와 같은 것은 없다고 주장하면서 대상관계 이론과 대립한다.[208]

Lacan 은 대상관계 이론에서 오류의 근원은 "대상이 최우선적으로 만족의 대상"[209]이라고 주장한다. 다른 말로 대상관계 이론은 대상을 만족과 욕구의 차원에 위치시킴으로써 정신분석의 대상과 생물학의 대상을 혼동하였으며, 욕망의 상징적 차원을 무시하였다. 이것에 뒤따르는 끔찍한 결과는 욕망의 상징적 구성에서 연유하는 특정한 어려움이 무시되어 '성기적 사랑(genital love)'의 이상(ideals)과 '성숙한 대상관계'가 치료의 목적으로 제안되고 있다는 것이다. 그러므로 대상관계 이론은 '정신착란적 도덕주의(delirious moralism)'가 된다.[210]

Lacan 이 비판하는 대상관계 이론의 측면은 오이디푸스 삼각관계로부터 완벽하게 균형잡히고 상호적인 것으로 인지된 모아관계로의 이동과 연관되어 있다. Lacan 의 근본적인 관심사 중의 하나는 어머니에 대해 강조하는 대상관계 이론과 대조하여, 아버지 중요서을 재강조함으로써 정신분석에서 오이디푸스적 삼각관계의 중심성을

---

[208]Jacques Lacan, *Séminaire Ⅰ*, 209.

[209]Ibid.,

[210]Jacques Lacan, *Écrits,* 716.

복원하는 것이다. 이러한 관심사는 균형잡힌 이자관계로서의 대상관계에 대한 Lacan 의 비판에서 드러난다. 그의 견해는 대상관계가 이자가 아닌 삼자와 관련된 '주체상호적 관계'라는 것이다. 앞에서 영국의 대상관계 이론에 대한 라캉의 비판은 그의 공적인 '*Séminaire I (1953-4)*' 첫해의 주요한 주제 중의 하나이다. '대상관계'라고 이름붙여진 네 번째 *Séminaire IV*에서 라캉은 대상관계 이론의 영국 학파 Balint, Fairbairn, Guntrip 등 를 논의하지 않고 대상관계 이론의 프랑스 학파(Maurice Bouvet)를 거론하고 있다.[211]

L. 보로메오 매듭(Borromean knot, 佛 *noeud borroméen*)

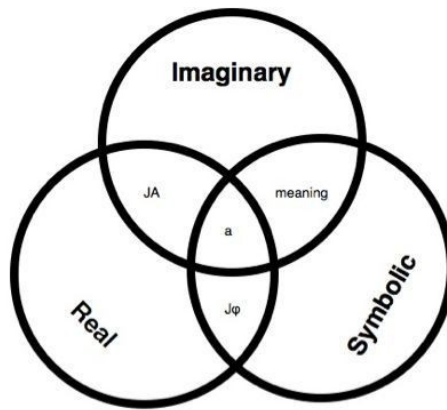
'매듭'에 대한 언급은 1950 년대 초에 벌써 Lacan 의 연구에서 찾아볼 수 있다.[212] 그러나 1970 년대 초에 이르러서야 Lacan 은 '위상학'[213]적 특성이란 관점에서 매듭을 검토하기 시작한다. 매듭 이론의 연구는 라캉의 위상학에서 중요한 발전을 보여준다.

---

[211]Evans. Dylan, *IDLPK,* 103.

[212]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 281.

[213]'위상학(topology, 佛 *topologie*)'은 수학의 한 분야로, 계속적으로 기형적인 공간에서의 수의 특성을 다루는 영역이다. 이러한 특성은 계속성 · 인접성 · 한계성이다. 위상학에서 공간의 개념은 위상학적 공간의 개념인데, 이는 유클리드 기하학(이차원 및 삼차원의 공간)에만 국한되거나 차원으로 얘기될 수 있는 공간에만 국한된 것이 아니다. 따라서 위상학적 공간은 거리 · 크기 · 면적 · 각도에 관한 모든 관련을 없애주고 오직 폐쇄성 혹은 인접성의 개념에만 그 기반을 둔다. 라캉이 최초로 위상학을 다룬 것은 1950 년대에 드러난 'L 도식'과 다른 도식들로 볼 수 있는 반면에 위상학적 형태가 지배적이 된 것은 1960 년대에 그가 원환체의 도형 · 뫼비우스의 띠 · 클라인의 병(Klein's bottle) · 미트라라는 주교관(主敎冠 the cross-cap)에 관심을 돌리면서부터이다(*Séminaire IX*). 이후 1970 년대에 Lacan 은 더 복잡한 영역인 매듭 이론, 그 중에서도 특히 '보로메오 매듭'에 관심을 기울이게 된다; Dylan Evans, *IDLPK,* 291-293.

Lacan 은 표면의 연구로부터(뫼비우스 띠, 원환체 등) 매듭의 위상학이란 좀더 복잡한 영역으로 이동하였다. 위상학은 실재계에 대한 탐구와 또 실재계와 상상계의 상호작용에 대한 탐구에 있어서 점차 근본적인 비 은유적(non-metaphorical) 방법으로 보여진다. 위상학은 단순히 구조를 표상하기보다는 그 구조 자체이다. 그의 말년의 연구에서 어떠한 매듭이 다른 매듭보다 Lacan 의 관심을 더욱 끌게 되는데, 그것이 바로 보로메오 매듭이다.

<Figure 14> The Borromean knot

* *Source* : Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre ⅩⅩ. Encore,*

보로메오 매듭이 그렇게 부르는 이유가 이 그림이 보로메오 가문(Borromeo family)의 문장에 나타나 있기 때문인데, 그 매듭은 세 고리의 묶음으로 그들이 연결된 방식은 만일 그 중에 어느 하나가 끊기면 세 고리가 모두 분리되고 만다.[214]

---

[214]Jacques Lacan, *Séminaire ⅩⅩ,* 112.

엄밀히 말하자면, 이 그림을 말할 때 매듭이라기보다는 사슬이라고 하는 것이 더 적절하다. 왜냐하면 사슬은 여러 개의 다른 실들이 상호연결된 것이고, 매듭은 하나의 실로 만들어진 것이기 때문이다. 비록 보로메오 사슬을 이루려면 최소한 세 개의 실이나 고리가 필요하지만 최대한의 수는 없다. 그 사슬은 더 많은 고리를 자꾸 더해서 무한대로 커질 수 있지만 그 보로메오의 특성은 여전히 유지될 수 있다(만일 고리들 중 어느 것이라도 끊겨지면 사슬 전체가 부서져 버린다).

Lacan 은 처음으로 *Séminaire XX*에서 보로메오 매듭을 들고 나오지만, 그 매듭에 대해 가장 상세히 토론한 것은 *Séminaire XXII*에서이다. 바로 이 세미나에서 Lacan 은 실재계 · 상징계 그리고 상상계라는 세 가지 질서들의 상호의존성을 설명하는 방법으로서 그 어떤 것보다 이 보로메오 매듭을 이용하고, 또한 이 세 가지 질서들이 공유하고 있는 것을 탐구하는 방법으로 이용한다. 각각의 고리는 세 질서 가운데 하나를 나타내며, 따라서 어떤 특정 요소들이 이 고리 들의 교차점에 위치될 수 있다. 1975-6 년의 *Séminaire XXIII에서* Lacan 은 보로메오 매듭의 해체로 정신병을 기술해 가고 있으며, 어떤 경우에는 네 번째 고리인 '증상(*symptôme*)' [215] 을 첨가함으로써 이러한 해체가 예방된다고 제안하는데, 증상이란 네 번째 고리가 다른 세 고리들을 붙잡고 있다.

---

[215] "증상(sinthome, 佛, *symptôme*)"은 라캉이 *Séminaire XXIII(1975-6)*에 제목으로 처음 소개한다. 수학 이론에다가 [James Joyce 의 텍스트(text)-'조이스의 작품에 대한 Lacan 의 작업은 '응용 정신분석학'을 의미하는 것이 아니다. 위상학적 이론은 단지 표상적 설명의 또 다른 유형이 아니라 글쓰기<즉, 상상계를 도망치는 것의 묘사를 목적으로 한 실천>의 형식으로 인식된다. 그런

Lacan 은 실재계, 상징계, 상상계라는 세 가지 질서들의 상호의존성을 설명하는 방법으로 이 보로메오 매듭을 이용하고, 또 세 가지 질서들이 공유하고 있는 것을 탐구하는 방법으로 이용했다. 각각의 고리는 세 질서 중 하나를 나타내며, 따라서 어떤 특정 요소들이 이 고리들의 교차점에 위치될 수 있다.[216] 즉 Lacan 은 이 세가지 계를 하나의 연쇄로 기술하고 각각의 계가 다른 계를 재정의 하는데 연루될 수 있음을 말하였다. 제 3 자가 없이는 어떤 것도 성립될 수 없다는 것, 존재하는(exist) 모든 것은 존재 바깥에서 존재한다는 것을 말하는 것이다.

상상적 질서(상징계)의 특권적인 부분으로써 언어는 Lacan 정신분석 이론의 핵심이 된는 반면 정신분석 속에 주체를 구성하는 질서는 상징적 질서 외에도 두 가지 질서-상상계와 실재계-를 통해서 완성된다. 상징계의 영역인 무의식은 그것이

만큼 조이스는 이론적 대상이나 '사례'라기보다는 오히려 어떤 상상적 해결도 거절함으로써 언어를 향락으로 조직화하는 새로운 방식을 창안해낼 수 있었던 성자(*saint homme*)의 본보기이다(Luke Thurston)] 이 난해한 얼개를 함께 결합시키는 작업(*coincidentia oppositorum*)을 통해 라캉은 주체에 관한 그의 최종적인 위상학에 의거해서 정신분석적 증상을 재정의한다. 라캉은 증상이란 '글쓰기 과정 속에 기입되는 것'이며, 증상이 암호화된 메시지로 간주되기도 한다. 더 나아가서 증상은 행동화와는 달리 해석을 요구하지 않는다. 증상은 그 자체로서 대타자를 요구하는 것이 아니라 아무에게도 말을 건네지 않는 순수한 향락이다. 증상은 무의식이 그를 결정하는 한에 있어서 각 주체가 무의식을 즐기는 방식으로만 정의될 수 있다. 증상은 '언어처럼 구조화'된 무의식에 근거해서 해독 가능한 메시지로 인식하는 데서 벗어나, 그것을 주체의 향락의 특정한 양식의 흔적으로 보려는 이러한 움직임을 그는 '증상'이라는 용어를 도입하면서 절정에 이른다. 또한 병증은 향락의 독특한 조직을 제공함으로써 '한 인간을 살아 있게 만드는 것'이다. 따라서 분석의 종결에 관한 라캉의 최종적 규정에서는 분석의 과제는 '병증과 동일시'되는 것이 된다; Dylan Evans, *IDLPK,* 147-8.

[216]Jacques Lacan, *Séminaire XX,* 123-4.

분열을 소개하기 때문에 주체를 분산시키는 반면 상상계에서 무의식의 결과물들은 감지되지 않는다. 다시 말하면 주체는 상징계의 투명성을 믿는다. 상상계에서 주체는 자신의 결여를 인식하지 못한다. 상상계는 단순히 이미지들이 생산되거나 주체가 상상의 기쁨을 누리는 어떤 장소가 아니다. 상상계는 주체가 상징계의 본성을 잘못 인식하는 장소이다. 상상계는 필요한 허상(illusion)의 영역이다. 한편 실재계는 언제나 그것의 장소로부터 상실하고 있는 유일한 것이 상징적일 수 있고 그러므로 형태를 갖출수 있다는 것 때문에 그것의 장소 안에 언제나 있다. 상징계는 그것의 장소로부터 상실하고 있는 것에 대한 대체물(substitute)이다. 상징이나 말 등은 언제나 대상이나 지시물의 부재(absense)를 수반한다. 이것은 기표의 특성과도 연관된다. 실재계는 다다랄 수 없지만 상징적 질서는 부재를 수반하면서 실재계의 장소가 언제나 머무르게 한다.

구체적으로 접근해 본다면 상상계는 매우 유연성 있는 개념적 범주에 속한다. 환상과 이미지의 영역을 포함하고 있다. 상상계는 거울 단계에서 시작되지만 타인들과 맺는 어른의 관계에까지 연장된다. 전형적인 상상 관계의 원형은 거울 앞에서 자시의 이미지에 매료되어 있는 영아이다. 상상계는 자신이 속해 있는 전반적인 구조와 맺고 있는 관계를 나타내다. 이것은 거울이미지, 동일시, 2 원적(아기와 엄마) 상호작용의 계이다. 이 계에서는 개인이 타자를 기쁘게 만들려고 할 뿐만 아니라 자신의 타자성을 용해시켜 '동일시'의 상대가 되려고 한다. 상상계 속에서는 자아를 탄생시켰던 원래의 동일시적 과정이 사람과 사물이라는

외부 세계와 그 개인의 관계를 통해 반복되고 또 강화된다. 상상계는 절망적이고도 망상적인 시도의 장이다. 이때 개인은 동일성, 유사성, 자기복제성의 많은 사례들을 자기에게 집중시켜 '자기 자신'이 되고 싶어하고 또 그 상태에 머무르려고 한다. 상상계는 나르시시즘적인 '이상적 자아'가 탄생하는 곳이다. 이렇게 하여 Lacan 의 '상상계'는 내부를 향한 정신적 행위와 외부를 향한 정신적 행위 사이에 다리를 마련한다. 그러나 상상계는 '환상'[217]과는 다른 것이다.

한편, 상상계는 상징계에 구체적인 내용을 제공하고 해야 할 일을 제공한다. 상상계는 언어 이전의 구조들을 포함하고 있다.[218] 이 외에도 상상계의 주요한 특징이라고 한다면 '불안'이다. 상상계에서 자아는 나르시시즘적인 형태로 이뤄져 있는 한편 자신의 신체의 분열성과 어머니가 상상적 남근을 필요 한다는 사실은 불안을 경험하게 한다.

---

[217] "'환상'이란 형식화 되어 '남근'이라는 상징으로 굳어지기 전의 거세 콤플렉스에 관련된 산 경험을 나타내는 이미지나 재현이다. 상상계 속의 환상적인 구성물은 대단히 지속적이고, 또 실재계에 영향을 줄 수 있다. 거세 콤플렉스에서 상상계는 신체(예를 들어, 무엇인가가 들어갈 수 있는 구멍, 발기할 수 있는 형태), 정서(의존, 환영, 선물 등), 활동, 수동성, 권력에의 의미 등에 대한 직관적인 산 경험에 관련된다. 산 경험은 중복되고 축적되어 넘쳐흘러서 끝없이 연속적으로 감각적, 정서적, 개념적 속임수를 만들어낸다. 거세 콤플렉스에서 상상계란 인간의 불완전함이라는 심각한 불운을 보상하기 위해 성과 더불어 존재의 여러 역할과 양식을 끝없이 추구하는 결코 충족되지 않는 상태를 의미한다. 상상계는 또한 무의식적 소망에 적합한 존재의 여러 형식과 기능에 반사적으로 적응하는 끝없는 순환을 나타낸다"; 아니카 르메르, *자크 라캉,* 105-106.

[218] Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 39.

상징계는 상상의 기능과 상징체계의 기능과 관련되어 있고 사회적인 상징과 문화적인 상징들을 포함하고 있다. 언어의 영역, 무의식의 영역, 타자로 남아 있는 타자성의 영역은 상징계에 속한다. 이것은 자아와는 다른 주체가 탄생되는 곳이고, 또 그렇게 탄생한 주체가 늘 분리되고 중단되는 존재의 양태를 획득하는 곳이다. 상징계로 진입하게 되면 주체는 분열되고 변형된다. “기표란 주체를 다른 기표로 나타내는 것이다.”[219] 주체는 발화하는 ‘나’와 재현되는 ‘나’사이에서 분열된다. 무의식은 주체가 타자(언어)의 외부에 존재한다는 사실에 의해 생겨난다. 상징계에서는 “부재라고 추정되는 바탕 위에서만 모든 것이 존재할 수 있으며, 존재하지 않음으로써 존재한다.”[220] 그에 따르면 주체가 욕망과 감정을 표현할 수 있는 것도 언어를 통해서이다. 따라서 주체가 표상되고 구성되는 것도 바로 이 상징계를 통해서 이뤄진다. 상징계는 상호주체적이고 상호적이다. 상징계는 공적인 것으로서, 그 구성원으로 하여금 그 자신이 되려는 것, 그 자신의 이미지 속에서 자신의 너머에 있는 것을 재창조하려는 것을 금지시킨다. 상징계는 결여와 이질성을 바탕으로 이뤄진다.

Lacan 은 “나는 무엇인가?(What am I?)”라는 질문에 대해 다음과 같이 말한다.

---

[219]Ibid., 169.

[220]Ibid., 71.

“나는 ‘우주는 비존재의 순수성 속에 있는 결여이다(the universe is a defect in the purity of Non-Being).’라는 목소리를 요란스럽게 듣게 되는 것에 기인한 장소 속에 있다.”[221]

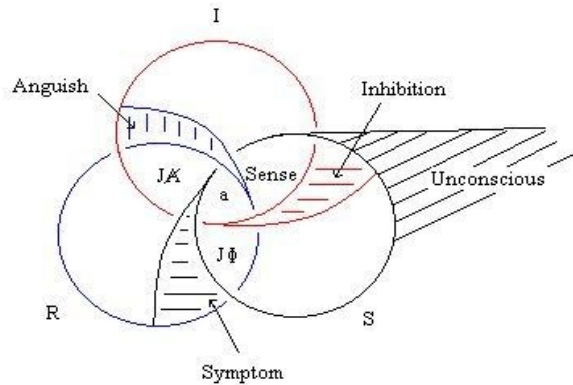
실재계는 가장 이해하기 어려운 범주에 속한다. 기본적으로 실재계는 주체 밖에 위치하는 영역-저쪽(out there)에 있다. 실재계는 언어에 속해 있지 않으므로 말할 수 없다. 그것은 ‘형언할 수 없는 것’, ‘불가능한 것’이다. 실재계는 죽음과 향락 속에서 나타난다.[222] 제 3 의 계인 실재계가 상징계와 상상계에서 작용하는 중력은 너무나도 강력하다. 이 때문에 그들의 관계는 비틀어지거나 불안정할 수 밖에 없다. 실재계는 언어로부터 어떤 기대를 가지지 못한다. 주체를 기다리지 않고 현실 원칙을 파괴하는 실재계는 언어의 산고-소음-를 가져온다. 실재계 속에 숨겨져 있는 ‘진실’은 전반적인 의미화 과정의 효과이다. 어떤 기표 혹은 증상의 진행을 ‘진실 되게’ 만드는 것은 무의식이 언어에 미치는 작용이기 때문이다. ‘진실’은 허구적 배열, 허구의 구조를 가진다. 이런 의미에서 언어는 실재계를 누르는 힘을 가진다.[223]

결론적으로 Lacan 은 정신적 실재를 상상계(주체들 사이에 거울적 관계들로부터 일어나는 주체성의 영역), 상징계(주체로부터 독립한 정신적 대상들이 존재하는

[221]Ibid., 351.

[222]Ibid., 235.

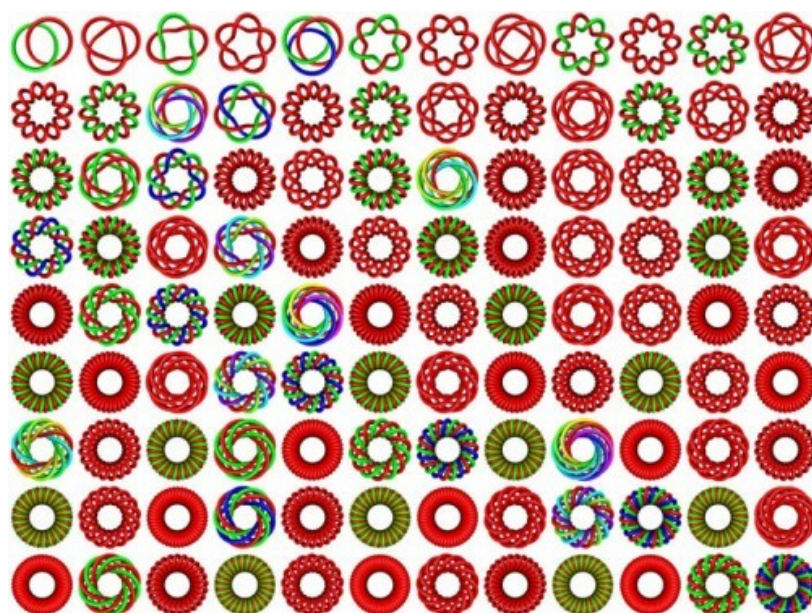
[223]맬컴 보위, *라캉*, 144-145.

기호영역) 그리고 실재계(상상계와 상징계 사이에 열려진 '구멍(gap)'[224])를 연합하는 매듭으로 생각했다. Lacan 에게 있어 3 계는 '우주의 구조와 신비를 말하는 체계'를 의미한다.[225]

<Figure 15> The placing of the Unconscious at an external site of the Borromean knot

* *Source* : www.convergencia.free.fr "Stands of the Unconscious"

---

[224] 실재계는 상상계와 상징계 사이에 일어나는 틈새로 인간이 경험하고 나타나는 존재로써 세계가 있다고 하는 것이다.

[225] Jacques Lacan, *Séminaire XX*, 122.

<Figure 16> A borromean mesh

* *Source* : www. lananianworks.net

Ⅶ. 종교와 Jacques Lacan 의 정신분석

A. Karl Barth 의 신학적 화해에 대한 교리

필자는 이미 10 여 년 전 석사 논문[226]을 통한 화해론에 대해 연구 한 적이 있다. 더 나아가 인간의 모든 주체와 타자에 대한 문제를 정신분석과 신학적 화해의 연구를 Barth 의 화해론에 대한 교리를 살펴보고자 한다.

1）화해론

그리스도교는 화해의 종교다. 그리스도의 오심과 활동과 십자가와 부활, 성령의 부으심 그리고 재림의 일련의 사건들은 모두 화해를 위해 그리스도의 사건이다. 그리스도는 화해하지 못하는 온 인류의 죄의 담을 허무시기 위해 십자가에 달리심으로 화해의 길을 열어놓았다.

a. 화해론의 신학적 배경

K. Barth 가 직접 화해론 이라고 타이틀을 붙인 것은 제 1 차, 제 2 차 세계 대전이 끝난 그 이후에 썼던 그의 『교회 교의학 』Ⅳ/1, 2, 3 권에서다. 이제 그의 신학은 전투하는 쪽에서 화해하는 쪽으로 전환이 이루어졌다. 그는 그의 생애

[226] 필자의 석사논문인『칼 바르트의 기독론 연구 – 교회 교의학 Ⅳ–1,2,3, 화해론을 중심으로』 2003, 2 목원대 대학원, 국회 도서관 TM 232 0685 ㅋ, 석박사학위논문실(107 호).

동안에 전쟁의 소용돌이 속에서 살아계신 하나님을 말하다보니 자연적으로 인간에 대한 강한 부정을 한 것처럼 보인 것이다. 그렇기 때문에 그의 신학은 인간에 정초된 신학에 대해서 비판이 강할 수밖에 없었다. 그러나 이제 강한 부정만이 만사가 아니었다. 어떻게 지고하신 하나님과의 대화, 인간과 인간의 대화를 위한 화해의 길을 모색했다. 그에게 19 세기 문화 개신교의 산물로 본 전쟁 신학에 대해서 강한 부정(Nein!)을 했을 때 세기를 마감하는 신학의 패러다임 시프트(Paradigm shift)가 일어난 것이다.

하나님과 인간은 그리스도를 통해 화해가 된다. 그리스도는 인간에게 '복음'(good news)으로 다가온 것이다. 그리스도는 하나님과 인간의 다리가 된다. 로마서 주석 제 2 판(1922)에서 보여준 K. Barth 신학은 상황을 고려해 볼 때 '시대의 딸'로서는 가치가 있더라도 성서적 복음적 이해에는 못 미쳤다고 볼 수 있다. 왜냐하면 인간에게 복음으로 다가오지 않고 있기 때문이다. K. Barth 는 1922 년 "신학의 과제로서 하나님의 말씀"이라는 강연 속에서 "우리는 신학자로서 하나님을 말해야 한다. 그러나 우리는 죄인으로서 하나님을 말할 수 없다."는 두 축을 말하고 있다. 그는 어떻게 이런 긴장을 해소할 수 있을까 고심하고 연구에 몰두했다. 그는 칼뱅, 쯔빙글리, 슐라이어마허, 하이델베르크 신앙문답 등 개혁교회 전통의 신학들을 집중적으로 연구했다. 그는 거기서 자유주의 신학보다는 종교개혁자들을 통해서 보다 "성서로 가는 길", 즉 "하나님 말씀의 신학(Theologie vom Wort Gottes)"의 토대를 발견하였다.

그의 평생의 저작인 『교회 교의학』은 그리스도 중심으로 씌어진 복음주의 신학이다. 『로마서 주석』에서 보여준 “하나님과 인간의 무한한 거리” 대신에 『교회 교의학』에서는 “오직 성서”, “오직 믿음”, “오직 은총”, “오직 그리스도”를 말한 종교개혁자들의 전통을 이었다. 그리스도를 통한 계시는 K. Barth 신학의 주제였다. 그리스도를 통한 계시는 하나님이 누구인가를 보여주는 사건이다. 계시는 우리 밖에서(extra nos)온 것이기 때문에 이 세계의 모든 현실과 구별된다. 계시란 우리의 일상적 경험과 이성과 합리성으로 파악할 수 없는 “새로운 것”이라고 성서는 증언한다. 그런 점에서 그 계시는 우리에게 낯설다. 그렇지만 그것은 인류의 구원을 위한 하나님 자신의 뜻을 지시하고 있다. 그분은 “모든 세대 모든 사람에게 감추어져 있던 것”(골 1:26)으로서 “하나님 나라의 비밀”(막 4:1)이요, 복음의 비밀(엡 6:19)이다. 바로 그분이 예수 그리스도다(골 1:27,2:2;엡 3:4). 이제 인생의 슬픔, 고뇌, 죄, 등의 한계성은 그리스도의 은총 속에서 기쁨, 감사, 찬양으로 바뀐다. 여기서 K. Barth 의 화해론은 초기 『로마서 주석』때와는 달리 하나님과 인간의 만남이 그리스도를 통해서 새롭게 정초된다. 초기에 하나님의 주권과 심판을 강조했다면, 그의 주저 『교회 교의학』에서는 예수 그리스도 안에 나타난 하나님의 은총과 사랑이 강조된다. 그러나 신학적 입장은 삼위일체 하나님 중심의 축은 바뀌지 않았다. 그는 여기서도 19 세기 자유주의와 대결을 하고 있다. 그가 자유주의 신학을 비판하는 것은 인간 속에 하나님이 용해되었기 때문이었다. 자유주의 신학에서는 하나님이 인간의 ‘감정(feeling)’ 속에, ‘역사(history)’ 속에,

‘가치(worth)’ 속에, ‘종교(religion)’ 속에 함몰 되었다고 본 것이다. 그러나 K. Barth 는 그들과는 달리 계시된 예수 그리스도 안에서 하나님과 인간의 소통이 이루어진다고 본 것이다.

K. Barth 의 화해론이 갖고 있는 가장 탁월한 신학적 공헌은 그가 전통적인 구속사(Heilsgeschichte)개념을 예수 그리스도가 참신이며, 참 인간인 것을 결합한 것이다. 그는 수직적인 차원에서 일어난 사건, 곧 예수 그리스도 안에서 하나님이 인간이 되신 사건과 인간 예수가 들림 받은 사건을 계약 신학적으로 설명한다. 즉 나사렛 예수 안에서 하나님이 인간이 되신 것(Menscherdung Gottes in Jesus Christus)은 하나님의 영원한 언약 “나는 너희 하나님이 될 것이다”의 수향으로 본 것이다. K. Barth 는 예수 그리스도의 이 땅에 오심을 시간적 약속으로 보았다. 왜냐하면 하나님과 인간 사이의 계약은 이미 내재적 삼위일체 안에서, 즉 영원한 아들 예수 그리스도 안에서 세워진 것이기 때문이다. 동시에 그는 인간의 아들의 들리심을 “너희는 나의 백성이 되어야 한다”를 그리스도가 인간을 대표해서 대리적으로 수행 한 것으로 이해한다. K. Barth 에 있어서 하나님과 인간의 하나 됨은 계약의 목적이다. 그는 예수 그리스도 안에 있는 수직적 운동이 실제적으로 계약을 통하여 암시되었고, 그리고 구약성서에서 잠정적으로 계시된 계약이 예수 그리스도의 화해 사건에서 종말론적으로(endzeitlich) 성취되었다고 본 것이다.

b. 화해론의 내용

K. Barth 에게 있어서 화해론은 예수 그리스도에 대한 진술이다. 예수 그리스도 안에서 ‘참 인간(vere deo)’이시며, ‘참 하나님(vere deus)’이신 분은 ‘우리를 위한(pro me)’ 사랑의 하나님이다. 하나님은 세상을 사랑하기 이전에 이미 사랑의 하나님이시다. 하나님은 사랑의 관계 속에서 삼위의 하나님으로 존재하는 관계의 하나님이다. K. Barth 는 예수를 계약의 두 파트너, 인간과 하나님의 대표자(Stellvertreter)라는 계약의 중개자신분(Mittlerschaft)을 가진 자로서 변증해낸다. K. Barth 는 예수 그리스도의 신성과 인성을 계약 중개자라는 화해자의 존재론적 전제로 제시하지 않고, 오히려 예수의 화해자 사역(Werk)에서 귀납적으로 변증한다. 이러한 방식으로 그는 예수의 양성론에 대한 전통적 견해를 극복하고, 이를 계약 신학적으로 변증하여 화해의 의미를 실천적으로 이용한다.

K. Barth 에 의하면 인간과 하나님의 화해사건은 우발적으로 일어난 것이 아니다. 즉, 인간이 죄를 지었기 때문에 하나님께서 예수 그리스도와의 화해를 계획하신 것이 아니다. 화해는 이 세상이 창조되기 이전 영원 전부터 하나님께서 예수 그리스도 안에서 맺으신 계약에 기인한 것이다. K. Barth 의 교의학적 진술은 전통적 화해론이 말하는 “창조–죄–화해”의 순서와 다르다. 그에게 있어서 화해는 보다 적극적으로, 하나님께서 인간과 하나가 되고자 하는 “원초적인 하나님의 의지”의 성취로 해석한다. 다시 말하면 화해를 단순히 하나님과 인간의 ‘의무규정’의 완성 내지는 성취로 보지 않고, 보다 적극적으로 영원한 하나님 결의의 관철로 본다.

K. Barth는 예수의 죽음이 죄로 인하여 분리된 하나님과 인간 사이를 어떻게 다시금 결합시키는 화해의 사건이 될 수 있겠는가에 집중했다. K. Barth 는 안셀무스 연구를 통해서 "지식을 질문하는 신앙(fides quaerens intellectum)"이라는 명제 속에 그의 신학 프로그램의 변화를 모색했다. 그 변화는 '예수 그리스도 중심적 신앙'에서 '신앙의 유비'와 '관계의 유비'로 『교회 교의학(Kirchiche Dogmatik)』(1932~67), 13 권에 나타났다. Barth 는 "하나님이 왜 인간이 되셨는가?(cur deus homo?)"란 질문에 대하여 하나님의 계약의지의 관철 혹은 성취로 답변한다. 그는, 하나님께서 인간과 맺으신 계약을 성취하기 위하여 나사렛 예수 안에서 인간이 되셨다고 해석함으로써 계약신학을 그의 『교회 교의학(Kirchiche Dogmatik)』전개에서 부각시킨다. 하나님께서 예수 안에서 인간이 되신 것은 "나는 너희의 하나님이 되겠다"는 하나님의 영원한 결의 내지는 언약을 성취시키기 위한 것이다. 그리고 예수가 부활하여 승천한 것은 인간의 계약의무 내지는 인간에게 주어진 계명, 즉 "너희는 나의 백성이 되어야 한다."를 죽기까지 순종함으로 충실히 실행한 결과로 이해했다.

교의학은 본질적으로 하나님이 그리스도 안에 계셨고, 세상을 자기 자신과 화해하셨다(고후 5:19)는 것을 총체적으로 진술한다. 화해론은 그의 교회 교의학의 가장 내적인 중심이다. 그래서 K. Barth 는 하나님과 인간의 화해를 예수 그리스도의 이름 "임마누엘, 하나님이 우리와 함께하시다(Immaneul, Gott mit uns)"라고 하는 말로 요약한다. K. Barth 는 예수의 존재 사역을(Being and

Work)한데 묶어서 그의 화해론적 교회 교의학을 전개시킨 것이다. 그는 예수 그리스도의 인격과 행위를 나누어 예수의 대속적 죽음 이해에 머물렀던 기존의 화해론을 신학적 작업을 통해 그리스도 중심적으로 새롭게 전개한 것이다. 따라서 K. Barth 에게 있어서 화해론은 곧 그리스도론이고, 그리스도론은 화해론이다.

따라서 K. Barth 에 있어서 계약의 의미는 예수를 통한 계약 성취를 보편적인 계약을 위하여 영원하고 종말론적으로 계시된다. 따라서 구약성서와 신약성서에서 계약의 의미는 옛 계약에서 새 계약으로의 수렴이 되어 약속과 성취하는 도식으로 통일성과 연속성을 갖게 된다. 이러한 방식으로 그는 예수 그리스도의 존재와 사역을 구약성서의 계약신학에 근거하여 변증하였다.

화해의 사건은 영원한 계약에 의해서 종말론적으로 일어난 사건이다. 바로 그 사건이 예수 그리스도의 죽음을 말하며, K. Barth 에게서 보편적인 의미를 가진다. 그리스도는 자신의 몸을 속전(贖錢)으로 지불한다. 만일 어떤 한 사람이 자기의 생명은 많은 사람들을 위한 속전으로 준다면, 그 사람은 모든 사람을 대표하여 그들을 위하여 속전을 지불하는 것이다. 사실 사람의 아들은 섬김을 받으러 온 것이 아니라 섬기러 왔고, 또 많은 이들의 몸값으로 자기 목숨을 바치러 왔다(막 10:45).

K. Barth 에게서 예수 그리스도는 화해의 핵심이다. 화해자 예수 그리스도는 세상을 향한 화해의 근원이다. 하나님의 섭리와 예정 속에서 하나님의 위대한 계획이 수립되었고, 예수 그리스도의 강림과 그의 하나님 나라의 운동과

십자가의 고난과 죽음 그리고 부활 속에서 하나님의 화해가 시작된 것이다. 너와 나의 화해가 아니라, 화해하지 못하는 너와 나를 위해서 그리스도가 화해의 제물이 된 것이다. 화해케 하는 그리스도의 십자가는 인간의 운명을 드러나게 했다. 인간 자체적으로로는 아무것도 할 수 없다는 하나의 축과 동시에 그리스도의 희생으로 너와 내가 화해할 수 있게 되었다는 것이다. 우리는 화해의 주인공이 될 수 있다는 것이 성서가 제시하는 복음이다. 우리는 인간이 하나님의 형상으로 지음 받았다는 성서적 진술과 다시금 십자가 아래서 더 깊은 차원으로 하나님과의 바른 관계를 가지게 되었다는 사실을 숨길 수 없다.

지금까지 우리는 K. Barth 가 예수 그리스도 안에서 일어난 수직적 두 운동을 수평적인 것으로 '계약을 통한 약속과 성취'의 구조 속에서 해석하고 있다는 것을 말했다. 그는 지금까지의 수평적 역사적 차원에서 '약속과 성취'라는 사고 구조 속에서 예수 그리스도를 통하여 일어난 인간과 하나님과의 화해 사건을 수직적 구조를 빌려 설명하였다. 다시 말하면 예수가 참 하나님이고, 인간이기 때문에 이러한 계약의 두 파트너의 대리인(stellvetreter)이 된 것이 아니라 -그것은 인식될 수 없기 때문에- 그가 이 두 파트너의 중개자(Mittler)가 되었다는 그 사실 자체, 곧 예수 그리스도의 사역에서, 예수의 양성은 필요 불가결한 전제라는 것이다. 이렇게 함으로써 K. Barth 는 예수 그리스도 사건에서 수평적인 것과, 즉 구속사적(救贖史的)인 것과, 수직적인 것, 즉 예수 그리스도의 오심과 들리우심을, 계약 신학적으로 종합한 것이다.

K. Barth 는 아담의 타락으로 인한 보편적 죄와 예수 그리스도를 통한 보편적 화해의 일치를 연결시킨다. 예수는 자신의 피를 많은 사람을 위하여 모든 사람을 위해서 흘리는 십자가의 사건 이전에 이미 약속한 언약의 표시로서 성만찬이 제정되었다. 이제 새 계약은 인간의 그 어떤 상응한 행위를 요청하지 않는, 예수 그리스도를 통한 일방적인 계약체결이며, 동시에 하나님 자신에 의한 계약 수행을 뜻했다.

그들이 음식을 먹고 있을 때에 예수님께서 빵을 들고 찬미를 드리신 다음, 그것을 떼어 제자들에게 주시며 말씀하셨다. “받아먹어라. 이는 내 몸이다.” 또 잔을 들어 감사를 드리신 후 제자들에게 주시며 말씀하셨다. K. Barth 는 성서에 근거하여 계약의 피를 화해의 피로 해석한다.

“모두 이 잔을 마셔라. 이는 죄를 용서해 주려고 많은 사람을 위하여 흘리는 내 언약의 피다”(마 26:26~28).

하나님께서는 예수님을 속죄의 제물로 내세우셨습니다. 예수님의 피로 이루어진 속죄는 믿음으로 얻어집니다. 사람들이 이전에 지은 죄들을 용서하시어 당신의 의로움을 보여 주시려고 그리하신 것입니다. 그분은 우리 죄를 위한 속죄 제물이십니다. 우리 죄만이 아니라 온 세상의 죄를 위한 속죄 제물이십니다. 그 사랑은 우리가 하나님을 사랑한 것이 아니라, 그분께서 우리를 사랑하시어 당신의 하나님을 우리 죄를 위한 속죄 제물로 보내 주신 것입니다.

c. 화해론적 근거

그리스도는 화해케 하시는 하나님이다. 예수 그리스도 안에 나타난 하나님의 무한한 긍정 속에서 인간에게 자유의 길이 열린 것이다. 인간의 자유의지는 인간 자체에 있지 않고 하나님의 은총의 사건, 십자가의 사건 속에서 얻어진 '자유의지'이다. 그 자유의지는 성령의 역사 속에서 하나님을 향한 결단으로 향하게 된다. 그것을 우리는 구원이라고 한다. 화해의 기초가 되는 그리스도는 성서 그 문자 자체에 매달리는 '성서 문자주의'가 아니라, '오직 예수', 즉 '오직 복음'에서 발견될 수 있다고 본 것이다. 그리스도는 하나님과 인간, 즉 하나님과 인간의 감정, 하나님과 역사, 하나님과 문화, 하나님과 현실성을 이을 수 있는 우리에게 주어진 최대의 선물이라는 것이다. 그런 점에서 그리스도는 분열된 이 세계에서 분열과 차별로 얼룩진 세계 속에서 복음으로 화해의 근거가 된다고 본 것이다.

K. Barth 는 성서 비평학이 하나님의 말씀을 바르게 이해하는 것을 도왔다고 본다. 그러나 성서 비평학이 인간적 차원에서 머물지 않고 그 한계를 벗어나 계시를 손상시킬 때 그것은 오만 불순한 행위일 뿐이라고 한다. 그리스도로 말미암아 세상은 구원을 얻는다. 우리는 '기록된 성서'에서 복음인 예수 그리스도를 읽어내야 한다. 이 복음을 위해 그는 성서 비평학의 소리를 거쳐서 성서가 말하는 소리를 읽고자 했다. 그는 성서 안에 더 위대한 하나님의 말씀이 있다고 생각했다. 그것은 성서가 그리스도를 지시하고 있다는 말이다. 그리스도는 하나님과 인가, 즉 하나님과 인간의 감정, 하나님과 역사, 하나님과 문화, 하나님과 현실성을 이을 수 있는 우리에게 주어진 최대의 선물이라는 것이다. 그런 점에서 그리스도는 분열된 이

세계에서 분열과 차별로 얼룩진 세계 속에서 복음으로 화해의 근거가 된다고 본 것이다.

K. Barth 의 화해론은 그의 신학 프로그램, 즉 삼위일체 하나님과 예수 그리스도에서 이미 설계되었다. 특히 예수 그리스도를 선택하고 유기했다는 그의 예정론에서 그의 화해론적 입장이 특징적으로 나타났다. 하나님은 예수 그리스도를 버리시고 모든 인류를 택했다는 것이다. 오직 예수 그리스도 그분 한 분만이 버림 받으신 분이다. 만민을 살리기 위해 그렇게 한 것이다. 십자가 사건에서 만민은 하나님과 화해가 되었다. 십자가에 달리신 그리스도를 보면 나를 선택하신 하나님이 명백하게 계시되어 있다는 것이다. 십자가는 죄로 인해 갈라진 하나님과의 담을 헐어버린 화해의 징표다. 나와 너와 우리 모두를 대신해서 그리스도는 십자가에 달리신 것이다. 따라서 그 십자가는 그 누구도 예외 없이 화해의 근거가 된다.

십자가는 나누어지고 찢어진 인류에게 화해의 동기가 된다. 그는 인간의 모든 잘못, 모든 죄악을 스스로 짊어지는 결단을 하신 것이다. 인간은 죄로 인해 하나님을 모두가 떠났다. 따라서 인간은 멸망할 수밖에 없다. 철저하게 타락했고 인간 자체로서는 희망이 없었다. 그러나 하나님은 죄악에 빠져 있는 인류를 보고 결단하신다. 예수 그리스도를 유기하시고 그리고 다시 그를 택한다. 이것은 십자가의 신비요 비밀이다. 하나님은 예수 그리스도 안에서 인간을 선택하신 것이다. “우리를 그리스도와 함께 살게 하시려고 천지 창조 이전에 이미 우리를 뽑아 주시고, 당신의

사랑으로 우리를 기록하고 흠 없는 자가 되게 하셔서 당신 앞에 설 수 있게 하셨습니다. … 이것은 하나님께서 뜻하시고 기뻐하시는 일이었습니다.”(엡 1:4~5).

인간은 시간 안에서 결단하지만 하나님은 영원에서 결단한다. 인간은 하나님의 결단을 측량할 수 없다. 초대교회 전승과 관련하여 그리스도가 십자가에 달려 죽은 후부터 부활하기까지 음부에 가서 복음을 전파하는 사건은 십자가의 의미가 죽은 사람에게까지 확대되고 있다. 죽은 자들에게도 복음이 전파되고 있는 것이다. 그리스도의 십자가는 지옥문을 파괴시킨 것이다.

K. Barth 의 그리스도를 통한 객관적 화해는 시간을 넘어 죽은 자들에게까지 소급된다. 왜냐하면 그들도 그리스도의 은총의 빛 속에 있기 때문이다. 이러한 K. Barth 의 객관적 화해론의 근거는 정통주의 신학의 기계적 이중 예정의 교리도, 그리고 개인의 신앙을 구원의 조건으로 삼는 주관적 화해론도 모두가 거부된다. 오직 그리스도 십자가 아래서만 만민이 구원을 받게 되었다는 것이다. 그리스도로 말미암아 인간에게 화해의 길이 열린 것이다. 다시 말하면 그리스도 안에서 인간은 모두가 한결같이 용서받은 자라는 것이다. 이러한 K. Barth 의 은총의 선택론, 즉 그의 화해의 사건은 결국 보편적 구원, 즉 “만인 구원론”을 말하는 것이나 다름없지 않은가하는 우려와 비판이 있다.

여기서 그리스도로 말미암은 화해 사건이 객관적 사실이라면 그것은 시간과 공간을 뛰어넘은 사건으로 이해된다. 그 사건은 인간의 신앙과 상관없이 인류를 향한 하나님의 무조건적 사랑의 결단으로 단번에 이루어진 것으로 하나의 객관적

사실이다. 우리가 하나님과 화해되는 것은 자신의 신앙에 달려 있다고 믿었다. 그러나 K. Barth 에 의하면 화해의 근거는 인간의 주관적 신앙고백에 있는 것이 아니라, 객관적으로 화해가 이루어진 것이다. 바울은 호세아서를 인용하여 하나님의 결단으로 인한 주권의 범위를 이렇게 표현한다. “내 백성이 아니었던 사람들은 내 백성이라 부르겠고, 내 사랑을 받지 못하던 백성을 내 사랑하는 백성이라 부르리라”(롬 9:25; 호 2:23). 이것은 전통 예정론, 즉 이중 예정론과는 아무런 관계가 없다. 여기서 다시 이중정통 예정론에 대하여 생각해보자. 정말 인간의 운명이 인간의 손에 달려 있는가? 시간적 · 공간적 조건 때문에 아직 그리스도를 알지 못하는 자들이 영원히 멸망하는 것인가? 정신 장애자들은 어떻게 말할 수 있는가? 아직 종교가 무엇인지 모르는 아기들은 어떻게 되는 것일까? 아니 회교도들은 모두가 다 멸망하는 것인가? 우리 주변에는 스스로 결단할 수 없는 사람들이 너무나도 많다.

K. Barth 는 1942 년 그의 신학 프로그램을 설정하면서 하나님에 의해서 버림받은 분은 오직 예수 그리스도 외에 없다고 단언했다. 그는 “유일한 버림받은 자”이다. 하나님은 예수 그리스도를 버리시고 우리를 선택했다는 것이다. 하나님은 우리를 살리기 위해 그리스도를 심판한 것이다. 여기서 예수 그리스도만 보면 “만인 구원론”의 인상을 준다. 왜냐하면 하나님은 우리를 심판하시지 않고 자신을 심판하시기 때문이다. 그러면 기계적인 보편구원론을 말하는 것인가? 그러나 K. Barth 는 “하나님의 주권”, “하나님의 절대은총”을 말하지만, 그것은 ‘만인

구원론'이나 '보편 구원론'은 아니었다. 왜냐하면 그가 강조한 예수 그리스도 안에서 일어난 하나님의 주권은 이제 인간이 하나님의 은총을 받아들이느냐 아니면 거부하느냐 하는 결단의 순간에 인간의 자유 의지(Wille der Freiheit)를 파괴하는 것이 아니기 때문이다.

이러한 결단이 가능한 것은 우리를 향한 하나님의 뜨거운 은총의 부르심이 앞서서 결정되었기 때문이다. 우리는 이 하나님의 화해의 행위가 어떻게 이루어지는가를 알기 위해 하나의 예를 들어 설명해 보자. 어떤 초라한 산골에 한 처녀가 살고 있었다. 그런데 백성들의 사랑과 존경과 신뢰를 받는 그 나라의 왕자가 그 처녀를 사랑하게 되었다. 그녀를 사랑한 왕자는 임금과 의논해서 그녀를 아내로 맞이하기로 결정했다. 그래서 왕자는 시골에 찾아가서 그녀에게 사랑을 고백하고 왕궁으로 갈 것을 청했다. 이때 그 시골 처녀는 두 가지 반응을 할 수 있을 것이다. 우선 이 왕자의 청을 기쁜 마음으로 받아들이고 왕궁으로 따라가서 그의 아내가 되는 경우를 생각할 수 있을 것이다. 또는 이와는 정반대로 왕자의 청을 거절하고 왕자에게 무안을 줄 수도 있을 것이다. 그러나 그 왕자는 그녀를 무척 사랑했지만 인격과 덕망이 높은 분으로서 강압적으로 행동하지 않았다. 결국 왕자가 계속 그녀의 마음을 사기 위해 노력하는 동안에 처녀는 왕자의 사랑에 감동이 되고 그의 인격과 용모에 사로잡혀 왕자를 사랑하게 되어 마침내 그의 아내가 되었다. 그렇다면 이 처녀가 왕자비가 된 것은 무엇 때문일까? 처녀가 어느 날 결정을 잘 하였기 때문인가? 그렇지 않다. 그 처녀의 결정에 앞서 이미 왕궁에서 왕자가 사랑하여

아내로 맞이하기로 작정한 결정 때문이었다. 이와 같이 하나님의 화해의 행위는 선행하는 하나님의 사랑과 은총을 전하려는 교리다. 왕자가 그 초라한 시골 처녀를 사랑하기로 결정한 것처럼 하나님은 예수 그리스도를 선택하셔서 세상을 구원하시고자 하셨다(요 3:16).

우리가 그리스도의 복음을 듣고 믿어 하나님의 자녀가 된 것은 어느 날 우리가 결정을 잘했기 때문이 아니다. 하나님이 먼저 우리를 찾아오셔서 부르셨기 때문이다. 그것에 대하여 우리는 하나님의 은총 속에 있는 우리의 자유의지로 받아들인 것뿐이다. 그러므로 예수 그리스도 안에서 선택은 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 사랑이 불가항력적 은혜로 표현되고 있는 복음을 말한다.

지금까지 우리는 K. Barth 의 화해를 그리스도론 내지는 삼위일체적, 더 구체적으로 말하면 계약 신학적 근거에서 살펴보았다. 자세히 말하면, “나는 너희 하나님이 될 것이고, 너희는 나의 백성이 되어야 한다.”는 계약의 말씀이었다. 이러한 그의 계약 신학적 화해론은 그리스도의 양성론을 하나님의 계약 신학적 구원경륜 속에서 전개한 것이었다. 그는 그리스도론을 계약 신학적으로 전개함으로써 화해전승과 계약전승을 구속사적으로 종합한 것이다.

K. Barth 의 화해론은 삼위일체론적, 그리스도 중심적 사고에서 신학적 근거를 가진다. 따라서 그의 신학적 진술은 여기서도 정통, 체제, 이념, 종교의 틀을 벗어나 자유의 행진을 시작한다. 그것은 마치 탕자가 자유를 찾아 나섰지만 세속에서

실패하고, 그리스도 안에서 화해하고, 그래서 참 자유의 삶을 사는 것과 같다. '탕자의 자유'는 오늘날 화해를 잃어버린 세계를 향해 주는 신학적 메시지다.

하나님이 인간과 화해하기 위해서 스스로 죽으시고 죽을 운명에 있는 인간을 살려내신 것이다. 이러한 십자가의 사랑의 행위는 이웃사랑과 원수 사랑의 원리가 된다. 십자가는 화해의 도구다. 화해케 하는 십자가 없이 어떻게 인간이 화해의 주격이 될 수 있을까? 십자가는 반목질시하는 이 세계 속에서, 전쟁과 테러가 자행되는 이 세계 속에서, 탐욕으로 인해 망가져 가고 있는 이 세계 속에서 그리고 흑백, 남북, 제 1 세계와 제 3 세계의 분단된 현실 속에서 강한 화해의 메시지로 들리고 있다.

이러한 K. Barth 의 계약 신학적 화해론은 두 가지 점에서 질문이 제기된다.

첫째, 바르트의 신학은 계시 중심의 신학으로 성육화 되지 않은 말씀을 거부하기 때문에 인간성의 선재에 대한 문제가 제기 된다.

둘째, 그 반대로, 만일 창조 이전 영원한 아들 예수 그리스도 안에 있는 인간성의 선재가 수용될 수 없다면, 화해를 위하여 예수 그리스도 안에서 인간이 되신 사건은 하나님의 영원한 계약 내지 결의의 인격화와 무엇이 다른가 하는 점이다.

셋째, 화해의 전제가 인간의 죄가 아니라면, K. Barth 에게 있어서 화해는 이레니우스의 회복설 내지 반복설이나 Moltmann 의 종말이 예수 그리스도의 사건에서 선취되었다는 소위 선취설(Antizpationstheorie)과의 구별이 없어지게 된다는 점이다.

결론적으로 '하나님의 인간 되심', 즉 화육이 하나님의 영원한 결의의 인격화에 상응하다면, 결국 그리스도의 인성 논쟁을 그대로 남겨둔 결과가 된다는 점이다. 그러나 비록 이러한 교리사적인 논점을 남겨 놓기는 하였지만, 그는 그리스도론에 관계된 전통적 신앙고배, 즉 "예수는 참신이시고, 참 인간으로서 우리의 주님이시오, 화해자이시고 그리스도이시다"라는 성서적 진술을 교리 자체에 머물던 것을 계약에 대한 성취 그리고 사역으로 그리스도를 화해의 본질로 규명한 점이 탁월하다. 화해의 행위는 그리스도의 화해로서 온 세상에 희망이 된다. 그리스도는 온 인류를 화해하게 하기 위해서 십자가에서 하나님으로부터 버림을 받고 있다. 이 세계에서 화해의 현실성과 가능성이 열린 것이다.

Lacan 은 유럽 사회의 토대인 종교적 사회를 살아가고 있었다. 그의 부모와 형제 모두가 가톨릭 신자였으며 그의 환경 곳곳에 오랜 기독교 전통의 유산들이 배여 있었다. Lacan 의 작업들(works) 속에는 신의 영역에 대한 해석이나 신학적 작업에 대한 구체적인 언급이 없지만 Freud 의 이론을 재해석하는 과정에서 나타나는 그의 견해 속에서 종교와 정신분석에 관한 연구의 실마리를 찾을 수 있을 것 같다. 구체적으로 이러한 작업은 세 가지 요인에서 가능성을 갖는다. 첫째, Lacan 정신분석과 종교가 가지고 있는 공통적 영역을 생각해 보는 것과 둘째, Freud 의 유일신론과 Lacan 의 상징적 질서와의 관련성을 살펴보는 것과 마지막으로 'Object a'와 주이상스라는 기제가 종교에 어떠한 영향을 주는가이다.

종교와 Lacan 정신분석에서 우리는 공통된 타자인 하나님과 인간과의 문제에 대해 말한다. 한편 Lacan 정신분석은 분열된 주체와 결여된 타자의 문제를 통해서 인간 정신 구조와 존재에 대하여 말한다. 두 분야 모두에게 나타난 타자와 주체의 영역은 Lacan 정신분석과 종교 연구의 가능성을 제공한다.

두 번째는 Freud 의 유일신론과 Lacan 의 상징적 질서와의 관련성이다. Lacan 은 Freud 의 종교론을 따른다. 그는 Freud 의 『토템과 타부(Totem and Taboo)』[227]와 『모세와 유일신론(Moses and Monotheism)』[228]에서 언급한 원초적 아버지에 대한 살인과 죄책감이 유일신론의 뿌리가 된다는 이론에 전적으로 동의하면서 이를 기표와 연관시켜 상징적 질서(상징계)와 무의식의 형태에 대해 말한다. 아버지의 죽음과 곧 법과 금지라는 언어(상징적 질서)의 형태를 가져오게 되고 이는 주체를

[227] Freud 의『토템과 타부(Totem and Taboo)』라는 책에서 원시인의 심성과 강박 신경증 환자의 사고 과정 사이에 유비를 발견하고 여기에서 종교 기원에 대해 설명한다. 다윈의 이론을 빌려서 프로이트는 인류가 진화의 초기에는 무리 지어 살았는데 이 때 독재적인 '최초의 아버지'가 지배하면서 아들들을 배제하고 모든 여인을 혼자 소유했다는 것이다. 어느 날 불만으로 가득찬 젊은이들이 연합해서 아버지를 살해하지만 곧 아버지의 위대함에 대한 그리움과 동시에 죄책감 즉 보복의 두려움에 대한 무의식적 죄책감과 두려운 공포감을 갖게 된다. 결국 Freud 는 이 아버지를 살해하고 그의 여인들을 나누어 가진 자녀들의 죄책감과 강박관념이 시간이 지나면서 이 문제에 대한 해결로 아버지의 상징적 대용물이라 할 수 있는 토템동물을 정하게 되고 이를 숭배하고 이에 대한 살해금지와 또 동족간의 살인금지를 정하고, 동족내 다른 여인들(곧 아버지의 부인이었던 여인들)에 대한 성적 욕망을 포기하게 하는, 즉 오이디푸스적 죄책감을 속죄하는 뜻에서 동족간의 결혼을 금하는 족외혼(exogamy)이 등장했다고 주장한다.

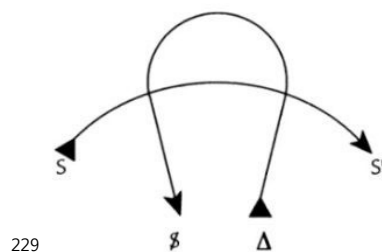
[228] 『모세와 유일신론(Moses and Monotheism)』에서 그는 집단의 최초의 아버지를 죽인 그 범죄에 대한 인식이 종족 무의식 안에 남아있으며 이것이 이스라엘 민족에게 늘 붙어 다니면서 지속적인 죄책감을 유발시키는데 이것이 이스라엘 민족의 유일신론의 뿌리라고 주장한다.

분열시키고 '욕망'을 탄생시키게 된다. 라캉은 이와 같은 과정이 정경의 탄생을 가능하게 하고 결여된 타자가 아닌 이상적 타자를 찾게 되는 결과를 가져온다고 보았다.

마지막으로 주이상스(*jouissance*)와 'Object a'(가상적 타자)는 종교의 탄생과 형성을 이해하는데 중요한 개념이 된다. 주이상스는 쾌락원칙을 넘어서는 금지된 쾌락을 말한다. 주이상스는 상징계에 진입함으로써 금지되게 되지만 인간은 끊임없이 그러한 쾌락을 추구하려 한다. 주이상스는 인간에게 환상적 천국을 탄생하게 한다. 천국은 결여가 없는 완전한 세계이다. 한편 'Object a'는 가상적 타자를 말한다. 주이상스가 천국을 나타낸다면 'Object a'는 천국의 상기자(reminder)이다. 그것은 가상적 대상이 되면서 분열된 주체가 요구하는 이상적인 타자를 가리키게 한다. 라캉은 'Object a'와 의 관계를 "＄◇a"(환상)이라는 공식으로 나타냈다.

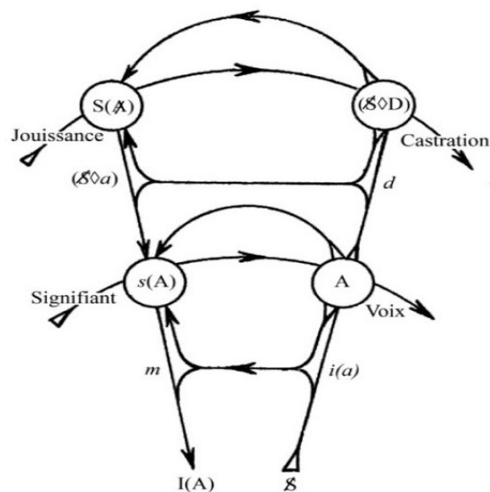
이 장에서는 위에서 언급한 세 가지 요소들을 바탕으로 종교와 Lacan 의 정신분석에 관하여 연구하고자 한다.

B. 종교와 '욕망'[229]

229

Lacan 정신분석에 있어서 종교나 신학적 과정에 대한 구체적인 관심을 찾아 볼 수 없지만 정신분석이 인간 정신 구조의 영역을 다룬다는 점과 그가 Freud 의 종교론에 대해 많은 관심을 가지고 자신의 이론을 피력한 사실을 통해서 종교의 의미를 정의해 볼 수 있을 것 같다. 특히 Lacan 이 "환상(fantasy)"이라는 의미에서 사용한 공식 "＄◇a"를 해석해 보는 것은 라캉이 종교를 어떻게 이해하고 정의했는지를 살펴볼 수 있는 좋은 길잡이가 된다. "＄◇a"은 Lacan 이 욕망이 채워질 수 있는 방식을 표현한 공식이다.

Freud 는 환상이라는 개념을 상상으로 보여주는 장면을 가리키기 위해 즉 무의식적 욕망을 상연하는 무대를 가리키기 위해 사용한 반면 Lacan 은 1957 년 세미나에서 이 개념을 사용하면서 특히 그것이 '방어'의 개념과 관련되어 사용된다고 말했다.

<Figure 17> The graph of desire – elementary cell

* *Source*: Jacques Lacan, *Écrits,* Paris: Seuil, 1966.

<Figure 18> The graph of desire – complete graph

* *Source*: Jacques Lacan, *Écrits,* Paris: Seuil, 1966.

쉽게 말해서 타자의 결여(거세)에 대하여 자신을 방어하는 비교적 안정된 방식으로 사용된 이 용어는 타자가 나에게 무엇을 원하는지-타자의 욕망-에 대한 주체의 반응을 나타낸다. 이와 같은 방식으로 타자의 욕망에 주체가 반응함으로써 주체는 자신의 욕망을 계속 유지할 수 있게 된다. 하지만 환상 자체가 본래의 형태를 가지고 있다기 보다 상징적 구조 내에서 작용하는 총체적 이미지의 형태라는 점이 환상의 기본적인 특성을 보여준다. 공식 "＄◇a"는 종교라는 기제를 설명해 줄 수 있는 중요한 용어인데 이제 공식을 해석하면서 구체적인 관련성을 살펴보자.

공식을 이해하기 전에 Freud 가 종교를 어떻게 생각했는가를 살펴보는 것이 필요할 것 같다. Freud 는 종교의 기원에 대해 『모세와 유일신론』에서 모세의 죽음 곧 아버지의 법칙에 대해 언급한다. 자신의 원초적인 아버지를 살해한 사건은 죄책감과 더불어 금지와 법의 탄생을 가능하게 하고 이것은 유일신의 탄생과 종교의 기원이 된다고 본다.

"신은 죽었다. 신이 죽었기 때문에 그는 언제나 존재한다. 나는 당신들에게 토템과 타부에 나타난 신화, 말하자면 이러한 주제에 대한 Freud 의 이론을 당신들에게 설명했다. 하나님은 죽었기 때문에 정확하게 언제나 죽어 있기 때문에 그가 여전히 살아있다는 모든 믿음들에 반하는 메시지를 전달하는 것은 가능하다. Freud 가 설명한 이집트에 만연된 신들(gods)-비부정적인 신들-속에 그의 죽음에 의해 남겨진 공간으로부터 부활한 하나님은 유일한 하나님이 된다. 질문 속의 메시지는 의식의 눈뜨는 것을 확대하고 삶을 따뜻하게 하는 빛의 분배자요 우주의 주(the Lord)가 되는 한분 하나님의 그것이다. 그의 공헌들은 실재계의 질서를 규칙적으로 하는 사상에 관한 것이다. 그것은 모세를 살해함으로써,

그러한 사실의 근거에 의해 유대 사람들이 간직하는 비밀스러운 메시지의 하나님이다. 그것은 아버지의 원시적 살인자를 법규화한다."[230]

Lacan 은 종교 개념에 대해 Freud 의 이러한 개념들을 받아들이면서 거울 단계와 오이디푸스 콤플렉스에서 벌어지는 주체와 타자의 문제로 이러한 개념을 더욱 구체화한다. 공식 ＄◇a 은 세 가지 구성자로 이뤄져 있는데 ＄라는 구성자는 분열된 주체를 말하고 a 는 소타자 즉 가상적 타자를 의미한다. 한편 ◇기호의 의미가 중요한데 ◇는 분열된 주체(＄)와 이상적 타자(a) 사이에 틈새(gap)를 의미하는 것으로 분열된 주체와 이상적 타자가 결코 결합할 수 없는 현실을 보여준다. 이러한 틈새는 법과 금지 혹은 언어와 같은 상징적 질서로 채워질 수 있다.

주체는 분열된 주체가 된다. 거울 단계(상상계)에서 오이디푸스 콤플렉스에서의 아버지의 개입은 주체가 분열된 주체가 되게 한다. 이것은 두 가지 사실에 기인한다. 첫 번째는 주체가 또 다른 권위(타자)에 예속된다는 사실에 의해서 쉽게 말해서 상징적 질서에 편입되면서 통합된 주체는 그 질서에 맞춰 분열되게 되고 두 번째 이러한 관계는 무의식의 형성을 가져오게 되는데 말하는 주체(발화)와 말하여 지는 주체의 분열은 이와 같은 사실을 잘 보여준다. 한편 분열된 주체는 상징적 질서에서의 결여된 타자 외의 자신의 분열을 해결해 줄 이상적인 타자를 필요로 하는데 이것이 'Object a'이다. 상상계에서 일련의 동일시는 자아를 구성하는 매체이지만 상징적 질서의 개입은 자신과 동일시를 이뤄줄 타자가 아닌 결여된

---

[230] Jacques Lacan, *Séminaire Ⅶ*, p. 38.

타자이기에 타자의 욕망과 자신의 욕망을 일치시켜줄 가상적 타자가 필요하게 되는 것이다. 결과적으로 인간 욕망이 발생하게 되는 원인은 바로 'Object a'(가상적 타자)의 작용에 의한다. 하지만 'Object a'는 있다고 가정되는 타자이기 때문에 분열된 주체와 'object a'는 일치될 수 없다. 그것의 결과는 불안이다.

"불안 속에서 주체는 타자의 욕망에 의해 영향을 받게 된다. 그는 비변증법적(*nondialectizable*) 방식 속에서 그것에 의해 영향을 받게 된다. 주체의 감정 안에서 불안하다는 이유 때문에 그것은 속여질 수 없다."[231]

사람은 자신의 불안과 분열을 해결하기 위해 (틈새)를 채워줄 어떤 것을 만들게 된다. 이것은 법과 금지 혹은 언어(기표의 작용)로 채워진다. 이러한 불안의 해결은 현 세계 안에서 수많은 문화적 원동력이 된다. 불안은 어떤 것의 상실과 결부되는 것이기 때문이다. 사실은 견딜 수 없는 것이기 때문에 상상계 'Object a'는 불안을 해결하기 위해서 수많은 가상적 대상을 가능하게 한다. Freud 가 "문명과 그것을 불만"에서 불만의 기능과도 같이 라캉의 불안은 문화를 창조하는 힘이 된다. 그것은 인간이 꿈꾸는 여러 가지 대상을 만들어 낸다. 그 중에 가장 대표적인 것이 종교이다. 종교는 'Object a'가 나타내는 응시와 목소리에 대해 일치를 가져올 수 있는 매우 정밀한 형태의 창조물이다. 나의 시선은 신(타자)의 응시와 일치 하게

---

[231] Jacques Lacan, *Télévision,* (Paris: Seuil, 1973); *Television : A Challenge to the Psychoanalytic Establishment,* ed. Joan Copjec, trans. Denis Hollier, Rosalind Krauss and Annette Michelson, (New York: Norton, 1990), p. 82.

되고 신(타자)의 목소리에 응답함으로써 상실이라는 불안을 제거하고 대상을 어떻게 대해야 하는가의 문제를 해결한다. 'Object a'는 천국의 상기자(reminder)이다. 천국은 보이지 않고 현세에 존재하지 않지만 천국이 존재한다고 믿게 한다.

그렇지만 ◇(틈새)를 채울 수 있는 요소는 여전히 상징계의 방식으로 주어진다. 그것은 문자 혹은 언어의 형태로 주어지다. 모든 것을 말할 수는 없지만 '그것'에 관하여 말한다. 정경이 탄생하게 되는 이유가 바로 여기에 모든 종교는 나름대로의 교리와 율법을 정경의 형태로 갖는다. 정경을 진리로 받아들이는 것은 자신의 분열과 불안을 해결할 수 있는 고도의 작업을 결과물이다. 정경은 사실 '신이 나에게 주신 말씀'혹은 '주어진 진리'가 아니라 "신(타자)이 나에게 원하는 것이 무엇인가?" 즉 타자의 목소리와 응시에 대한 나름대로의 응답으로 형성된 것이다. 분열된 주체를 해결해 줄 수 있는 것은 타자의 목소리와 응시에 대한 나름대로의 응답으로 형성된 것이다. 분열된 주체를 해결해 줄 수 있는 것은 타자의 존재이기 때문이다.

신앙인에게 있어 신의 응시에 자신의 시선이 신과 마주칠 때 신의 목소리에 자신의 귀를 기울일 때 채워지지 않는 욕망은 사라지고 합일과 충만의 경지를 경험하게 된다. 금욕이나 경전 암송, 무념이나 해탈 그리고 기도나 참선 등은 응시와 목소리에 부합하기 위한 노력이다. 신앙인은 자신이 믿는 신(God)에게 자신을 내어 맡기려 한다. 신앙은 하나님을 향한 전환(turn over)을 의미한다. 신에 대한 귀의는 신의 의지(will)에 대한 순종을 말한다. 신앙인은 신의 절대적인 실재 속에 참여하기 위해 믿음을 수용하고 그것을 통해 자신이 가지고 있는 유한성과 죽음의 문제를 해결하게

된다. 그러나 잃어버린 타자를 만나게 된 후에도 주체가 기다리고 있는 것은 언제나 불안(anxiety)이다. 상징적 질서의 현실은 실재계로 진입하는 것을 수락하지 않는다. 정신병이나 정신질환에서 헛것이 보이는 경우나 환청이 들리는 경우에서 잘 알 수 있듯이 그러한 종교적 경험 이후에 오는 것은 여전히 불안이다. 이러한 불안을 깨뜨리기 위한 시도는 또 다른 헌신(순종)과 성찰을 요구한다.

결과적으로 종교는 분열된 주체와 자신의 문제를 해결해 줄 이상적 타자(신) 사이의 공백을 메우기 위한 작업의 결과물이라고 정의할 수 있다. 'Object a'의 기제가 목소리와 응시의 형태로 나타나는 것처럼 종교는 이상적 타자인 "신"의 음성과 응시의 일치를 통해서 확립되고 구체화된다. 프로이트에게 있어 종교는 상징적 아버지의 결과물이지만 Lacan 에 있어서 종교는 일종의 환상(＄◇a)의 결과물이다.

C. 죄와 율법

일반적으로 종교의 공통적인 특성을 세 가지로 말할 수 있다. 첫째, 그것이 이상적인 타자(신)의 존재를 말한다는 것이고 둘째, 나름대로의 정경과 율법을 가지고 있다는 점 그리고 마지막으로 근원적인 죄의 문제를 다룬다는 것이다. 여기에서는 율법과 죄를 Lacan 이 어떻게 정의하고 있는지를 살펴보고자 한다.

Lacan 은 Freud 가 말한 『모세와 유일신론』, 『토템과 타부』에서 언급된 개념들을 바울의 로마서 고백과 연관시키는 작업을 통해서 상징적 질서와 실재계(특히 주이상스)의 연관성에 대해서 말했다. 유일신론적 종교를 지지하는 것은 아버지의 기능을 통해서 이다 이것은 실재의 아버지라기보다는 상징적 아버지의 기능을

빌려온 것을 의미한다. 아버지의 기능은 그것의 정체성이 계승되는 한에서 그 권위를 획득하며 욕망을 일반화한다. 아버지의 기능에 의해 '법과 금지'가 나타남으로 해서 유일신이 탄생하게 되지만 법과 금지는 신의 탄생을 가능하게 할지는 모르지만 인간의 한계점 특히 구원이나 해방이라는 맥락에서 한계성을 갖는다. 바울은 율법에 대한 해석을 통해서 이와 같은 한계성에 대해서 말한다. Lacan 은 바울의 이러한 고백을 통해서 상징적 질서를 구성하는 기표의 역할에 대해서 언급하면서 율법과 죄의 관계에 대해 말한다.

바울은 인류의 유산과 기독교 신학과의 관계에 대해 언급하면서 죄와 반대위치를 나타내는 율법과 하나님이 주신 율법의 특징에 대해 설명한다. "... 만일 율법이 있지 않았다면 나는 죄를 알지 못하였을 것이다."[232] 바울은 율법이 신성하고 의롭고 선한 것이라는 것 자체는 죄 된 본성 아래 있다는 사실을 말해주며 인간이 자기 자신을 어찌 할 수 없는 무기력한 존재라는 사실을 알려주는 것이다. 바울은 다음과 같이 고백한다. "나는 내가 원하는 것은 행치 아니하고 내가 원하지 않는 악을 행한다."[233] 율법은 인간의 부패한 실상을 그대로 드러나게 해 준다. 한편 이러한 율법의 성격은 기표의 특성에서 찾아 볼 수 있다. 율법은 언어(문자)의 형태로 구성되며 주체에게 결핍과 분열을 초래하는 결과를 가져오는데 이것은 기표의 특성에 기인한다.

[232]로마서 7:7.

[233]로마서 7:19.

상징적 질서를 구성하는 요소인 기표는 법과 금지와 같은 언어의 형태로 존재한다. 기표의 개입과 작용을 통해서 인간은 무기력하고 분열된 현실을 맞이하게 된다. 상징적 질서에서 법과 금지는 율법의 효과처럼 자신이 결여된 존재라는 것을 인식하게 된다. 이것은 아버지의 법칙에 예속된 인류가 죄책감을 가지게 되는 것과 같다.

"법(the Law)과 욕망의 변증법적 관계는 우리의 욕망을 불타오르도록 야기하도록 한다. 이는 그것이 죽음 욕망이 됨에도 불구하고 법과 연관되었을 때에만 일어난다. 죄는 헬라어로 사물에 있어 결여나 부재를 의미하는 용어로 법(the Law)으로 과장되거나 지나친 특징을 취한다."[234]

법과 금지는 자신이 그것과는 다른 어떤 것을 지향하는 존재라는 점을 인식하게 함으로써 죄인이라는 정체성을 가져오게 된다. 율법(기표)이 자신의 죄를 나타낸다면 Lacan 에게 있어 죄는 무엇일까? Lacan 은 *Séminaire VII* 에서 라캉은 죄를 "*Das Ding*"이라는 용어를 Kant 로부터 빌려 인용하는데 이것은 실재계(the real)를 의미하는 용어로 주이상스를 말한다. Lacan 에게 있어서 죄란 주이상스를 이루지 못하는 것이다. 다시 말하면 주이상스를 이루지 못하는 현실 속에서 죄가 인식된다. 상징적 질서는 주이상스의 금지와 더불어 이러한 죄성을 나타낸다. 주이상스는 자신이 감당할 수 있는 쾌락을 넘어 있는 세계이다. 율법(기표)을 통해서 자신의 타락(결여와 분열)을 인식하게 되지만 거기에 순복하지 않고 완전한 기쁨을 지향하려는 또 다른 몸부림인 주이상스는 어쩔 수 없는 타락의 본성을

[234] Jacques Lacan, *Séminaire VII*, p. 83

나타낸다. 주이상스를 꿈꾸지만 다가갈 수 없다. 율법은 그것을 말한다. 그러나 인간의 타락된 본성은 자신이 다가가지 말아야 하는 하는 주이상스의 세계를 향하여 언제나 매진하고 있다.

결과적으로 율법은 상징적 질서에서 기표의 역할을 한다. 그것은 주체를 규정한다. 주체는 분열된 주체, 타락한 주체, 결핍된 주체이다. 한편 율법은 금지와 법을 나타내며 인간이 불완전한 존재로 살아갈 수밖에 없다는 상징계의 특성을 고스란히 가지고 있다. 인간은 따라서 죄를 짓게 된다. 율법은 죄를 보여주는 것이기 때문이다. 죄는 자신이 다가가지 말아야 되는 영역이며 갈 수 없는 영역이다. 그러나 인간은 끊임없이 자기 주체 밖에 있는 완전한 쾌락의 영역인 주이상스를 지향한다.

따라서 구원은 다가갈 수 없는 주이상스(실재계의 영역)가 아닌 실재계를 대신할 수 있는 대체물을 통해서만 가능해진다. 그것이 바로 "믿음"이다. 구원자 예수를 통해서 속죄는 가능해 지고 실재계는 성취될 수 있는 것이다.

D. 타락 신화

모든 종교는 신화적 요소를 가지고 있다. 에덴동산이나 극락에 관한 이야기, 기적과 기사, 신과 인간의 이야기는 종교를 구성하는 이야기들 곳곳에 나타난다. 주이상스와 욕망의 관계를 이해하는 것은 이러한 신화적 요소를 해석하는데 도움이 된다. 왜냐하면 신화가 인간 현실에서 주어지는 범위를 넘어서는 형태로 그려지는 것과 같이 주이상스는 인간이 다다랄 수 없는 영역에 대한 희구이며 이러한 희구가 변형된 것이 욕망이기 때문이다. 사실상 욕망은 주이상스의 방어기제이다. 타자와

상관없이 완전한 쾌락에 다다르고자 하는 주이상스는 'Object a'(가상적 타자)를 통해서 욕망의 형태로 대체되기 때문이다. 상징적 질서 안에서 주이상스를 시도하는 것은 '일탈(perversion)'을 의미한다. 그러나 욕망은 이러한 주이상스를 합법화하여 타자와의 관계 속에서 신화라는 형태로 승화시킨다.

사실상 "신은 존재하는가? 라는 질문은 전형적인 신경증적 질문이 될 수 있다. 왜냐하면 신경증이 실재적 아버지나 상징을 거부하는 형태를 띠는 것처럼 신의 존재에 대한 소망은 실재의 아버지를 넘어 이상적인 아버지에 대한 근본적인 환상에 기인하는 것이기 때문이다. 라캉은 이러한 신경증을 신화와 관련시켜 이야기 한다.

“신경증은 아버지의 욕망의 영역을 이탈하는 것으로부터 우리의 시각(eyes)을 나눌 수 없다. 그것은 신화론이 요구의 영역을 대체하는 것이다. 내가 방금 소개하는 것을 제외하면 모든 전통 구석구석 속에서 신화론은 하나님의 희열(bliss)로 향하는 가정, 요청, 추구, 구조이다. 그것은 신화론에서 어떤 흔적을 남기는 것이다. 그리고 더 구체적으로 기독교 신화론에서 … 신경증의 경우에서처럼 하나님의 욕망에 대한 강조는 절정(pivot)으로써 나타난다.”[235]

신화의 세계의 모든 것은 타자의 욕망에 대한 기호(sign)이다. 신화는 완전한 존재를 가진 욕망을 보여준다. *Encore* 에서 Lacan 은 신비주의의 이론을 발전시킨다. 신화 속에서 타자에게 결여된 어떤 것은 이미 극복되어 진다. 신화는 욕망이라는 방어막을 버린 형태를 가진다. 신화의 세계에서 타자와 주체의 거리는 무너진다.

---

[235]Jacques Lacan, *Télévision,* 89.

타자와 주체는 출현되지 않고 자아의 무제한적인 특성만이 남는다. 주체는 어떤 불안이나 증상 없이 실재계를 만나게 되는 것이다. 다시 말해서 신화의 세계에서 타자는 결여된 타자가 아니다. 타자는 이미 자신의 쾌락을 넘어서 있다. 신화의 인물은 인간의 모습을 소유하지만 그 한계성을 극복하고 인간은 신과 언제든지 교제할 수 있다. 신의 모습을 소유하지만 그 한계성을 극복하고 인간은 신과 언제든지 교제할 수 있다. 신의 모습 속에서 인간을 보고 인간의 모습 속에서 신을 본다. 신과 인간의 영역은 사라진다. 신화는 인간이 가지고 있던 거세에 대한 위험을 해결하고 주이상스를 해결해 보려는 하나의 시도이다. 그러나 현실 세계에서는 여전히 주이상스를 해결하는 문제는 그리 간단한 것이 아니다. 이러한 고민 속에서 종교가 탄생하게 된다. 종교는 신화와 진실의 복합적인 구조를 가진다. 한편 주이상스(천국)의 실현과 관련하여 현실에서는 '타락 신화'가 성립된다. 왜냐하면 주이상스로 향하지 못하는 현실에 대한 대안은 타락 혹은 죄성의 결과이기 때문이다. 신의 영역을 향유하고자 하지만 그러지 못하는 현실은 인간이 가지고 있는 근원적인 죄에 기인한다.

결과적으로 신화는 주이상스를 실현하기 위한 욕망의 형태이다. 신화 속에서 타자와 주체는 하나가 된다. 신화는 인간이 타자에게 바라는 모든 것이 성취될 수 있는 장소이다. 그러나 여전히 그곳에 다다를 수 없는 것은 '타락 신화'의 결과이다. 그러기에 종교는 단지 신화적 차원에만 머물지 않고 이상과 현실의 중간에 머물게 된다.

E. 아버지의 이름들과 순전한 기표

『*Télévision*』에 포함되어 있는 "The Names-of-the-Father(아버지의 이름들)" 세미나에서 Lacan 은 자신의 기존 이론에 다 깊은 전환점을 나타내고 있다. 아버지의 이름들(the Names-of-the-Father)은 Lacan 이 부성 은유(paternal metaphor)의 관념들을 대체하면서도 그의 이름의 중심적 관점에 대한 이해를 잘 보여준다. 특징적인 면은 아버지의 이름(a name)이 아닌 "아버지의 이름들(names)"이라는 복수(plural)을 사용했다는 점이다. 이와 같은 용어 사용은 아마도 자신과 Frued 의 유일신론에 대한 차이점을 더욱 구체화하기 위한 작업으로 보여 진다.

Lacan 은 Freud 의 '이미지 없는 하나님'을 기표의 특성과 연관시켜 설명한다. 기표 자체는 기능을 하지 못한다. 기표는 다른 기표와의 연관성 속에서 의미를 가진다. 왜냐하면 기표 자체는 결여(lack)를 가지고 있기 때문이다. Freud 가 하나님이 하나님 될 수 있는 근거로 고정적인 이미지가 없는 하나님에 관하여 말하였다면 Lacan 은 하나님이 하나님 되게 하는 것의 근거로 무한한 기표의 역할을 언급한다. 하나님은 한 가지 기표로 나타낼 수 없고 무한한 기표들의 활동을 통해 궁극적 실제로써 존재하게 된다. 이를 구체적으로 살펴보기 위해 먼저 Freud 의 이론을 살펴보자.

Freud 는 유대 민족의 근원이 되는 것으로 인식되는 성경적 신화 중 특히 아브라함에게 "El Shadday"로써 나타나는 첫 번째 계약을 조사했다. 창세기 17 장에서 발견되는 "El Shadday"란 누구일까? 구약성서에서 이름은 그의 본성과

인격적 성품을 나타내기 때문에 성서에서 하나님의 이름은 하나님을 이해하는 데 핵심적인 요소이다. 히브리어 번역에 따르면 그것은 'All-mighty One(shadday)', 'God(el)'가 된다. 이러한 호칭의 탄생 속에서 주변에 있던 많은 셈족 신들(gods)과는 분명히 분열되는 적절한 명칭으로 부르기 위한 의도가 숨겨져 있는 것 같다. 이스라엘의 하나님은 다양한 신들이 산재해 있던 환경 속에서 탄생한다. 오늘날도 세계에는 수많은 종교가 있고 나름대로의 신 이미지를 가지고 있다. Freud 의 견해에 따르면 유일신적 메시지는 모세의 살인과 관련된다. 즉 원초적 아버지의 살인의 반복으로 유일신적 하나님은 탄생한다. 그러나 이러한 유일신적 하나님의 명칭은 무한한 이미지의 영역을 제시해 주는 것으로 주체와 타자와의 일치를 가능하게 한다.

출애굽기에 보면 하나님이 모세에게 나타난 사건이 담겨져 있는데, 하나님은 그 자신을 전통적인 방식이 아닌 계시로써, 불타는 가시떨기 나무를 통해 나타낸다.

"나는 야곱의 하나님, 이삭의 하나님, 아브라함의 하나님, 너의 조상의 하나님이다…나는 나이다(I am who I am)…나는 너에게 나를 보내고 있다."[236]

모세가 자신이 만난 신에 대해 이스라엘 사람들에게 전달할 수 있는 이름을 달라고 했을 때 하나님은 "I am who I am"이라고 말한다. 이러한 호칭을 통해 모세의

---

[236]Gerhard von Rad, *Old testament Theology, vol 1* (New York: Harper & Row, 1962), 180; G. v. Rad 는 이 번역에 대해서 다음과 같이 덧붙인다. "야훼의 효과적인 현존의 약속은 동시에…파악하기 어렵고 이해하기 어렵다.…이것은 야훼의 자유로서 스스로를 상세하게 드러내지 않는 자유이다."

하나님은 적절한 이름과 존재성을 성취하게 된다. "I am"은 상징계와 실재계의 연합을 가능하게 한다. 하나님(God)은 이러한 이름을 통해 자신에 대한 다양한 가능성을 열어 놓는다. 성경 속에서 하나님은 존재(Being)로써 나타난다. "사랑의 존재, 전능한 존재, 심판의 존재 등등."

Lacan 에 따르면 하나님의 이와 같은 호칭과 존재에 대한 계시는 하나님의 우월한(supreme) 존재성을 나타내는 한편 내가 그와 동등한 존재가 되는 것을 의미한다. 하나님은 숨겨진 하나님인 동시에 계시된 특별한 영역의 하나님이기에 하나님의 존재와 정체성은 자신이 살아가고 있는 세계와 지식 사이의 일치 가운데서 뿌리를 갖는다. 하나님의 이름들(The Names of God)의 의미는 종교적 과정의 주요한 신학적 과제를 잘 보여준다. 하나님이라는 궁극적 실재를 끊임없이 해석하는 것이 신학적 과정이기 때문이다.

하나님의 또 다른 이름인 "야훼"를 살펴보는 것은 이러한 존재론적 질문에 좋은 시도가 될 수 있다. 불명확한 용어임에도 불구하고 야훼라는 단어는 "to be"를 의미하는 동사 'hawah'에서 기인했다고 추정된다. 하나님의 이름은 너무나 신성한 것이기에 말하여 질 수 없다. 그러므로 단지 모음적인 형태 속에서 그것을 발견하는 것 같이 유대 기독교 종교의 뿌리의 재발견이며 다시 쓰는 명확한 표현이 된다.

Lacan 은 "하나님은 순전한 기표"라고 말한다. 하나님의 이름은 근본적으로 언급되거나 쓰여 질 수 없었던 순전한 기표였다. "to be"라는 동사는 어떤 다른 것의 기초가 된다. 그것은 실재계(the real)와의 만남이다.

"철학자들이나 과학자들의 하나님이 아닌 아브라함, 이삭, 야곱의 하나님을 자신의 회고록의 서두에 쓴다. 그것에 관하여 말하는 것이 네가 이해하기에 손쉬운 것이 될 것이다. 하나님은 접근할 수 없는 실재계(the real)를 만나는 것이다. 그것은 불안 즉 속일 수 없는 것에 의해 설명된다. 최초로 아브라함 그리고 이삭, 이후에 야복에게 나타난 하나님은 타는 불꽃의 'Elohim'으로 그리고 내가 지금 여기에서 말하고 있는 이름으로 자기 자신을 나타낸다. 그것은 'El-shadday'이다."[237]

따라서 Lacan 의 이와 같은 이론을 다음과 같이 볼 수 있다. 하나님의 이름이 가지는 존재성은 'Object a'아 떨어졌을 때 생기는 주체성의 실패 즉 불안을 사라지게 한다. 사람은 실재와 만나는 순간 불안을 경험하게 된다. 신경증은 적절한 이름을 상실하는 과정 속에서 또 다른 이름들을 찾고 해석하려는 가능성에서 일어난다. 하나님의 이름은 다양한 가능성을 제시하고 궁극적인 방어(protection)를 일으킨다. 쉽게 말해서 그것은 실재계를 어떤 것으로 만나도록 변형시킨다. 종교는 이러한 실재로써 어떤 것을 만나게 하고 의미가 아닌 것에서 의미를 찾게 하는 중재자 역할을 한다. 종교는 인간에게 존재와 창조의 무한한 힘을 부여해 주는 매체이다. 하나님의 욕망과 사람 사이의 관계는 그의 법으로 해석된다. 신학은 이러한 관계를 구체화하는 작업이어야 한다.

결과적으로 Freud 가 언급한 '이미지 없는 하나님'은 Lacan 에게 있어서 순전한 기표가 된다. 기표는 의미를 산출하는 표기 혹은 기호를 의미한다. 기표 그 자체는 의미를 가지지 못한다. 기표와 기표의 연쇄 속에서 진실(증상)은 나타나는데 연쇄의

---

[237]Jacques Lacan, *Télévision,* 90.

구멍에 존재하는 진실은 주체와의 관계 속에서는 하나의 기표로 환원되는 특징을 갖는다. 따라서 Lacan 에게 있어서 하나님은 기표이고 증상(symptom)이다. 기표로써 환원되지만 여전히 부족한 기표로 존재하기에 다른 기표와 관계를 맺을 수밖에 없다. 하나님은 한 가지 기표로는 정의될 수 없다. 그러기에 하나님은 인간에게 하나님의 존재로 자리 잡을 수 있다. 주체는 타자의 대체물을 희구한다. 그리고 하나님 존재에 대한 믿음을 통하여 이러한 바램을 성취한다. 하나님의 이름들(the names of father)은 이러한 종교적 특징-하나님이 어떻게 하나님이 되심-을 보여준다.

Lacan 에게 있어 하나님은 무한한 의미를 가지는 기표라는 의미에서 "신은 순전한 기표"이다. 유대 기독교뿐만 아니라 개신교에서의 예수는 순전한 기표를 더욱 확실하게 만드는 수단이다. 예수를 통해서 하나이면서 셋인 하나님(Three-in-One God)이 완성된다. 이러한 실상은 더욱 구체적인 형태로 하나님을 순전한 기표가 되도록 한다.

F. 종교의 영역과 주체 상호적 관계

보로메오 매듭은 Lacan 이 세 가지 정신적 영역을 설명하기 위해 1970 년대부터 사용한 도형이다. 세 개의 매듭은 서로 연결되어 있으면서도 분리될 수 없는 특징을 가지고 있다. Lacan 은 보로메오 매듭이 우주의 구조와 신비를 말하는 체계를 의미한다고 말했다. 여기에서는 보로메오 매듭을 구성하는 각 영역들을 살펴보고

서로의 매듭이 교차하는 부분에 대해 생각해 봄으로써 "종교의 영역"이 어떻게 현실 속에서 나타나는지를 살펴보려고 한다.

보로메오 매듭은 상징계와 상상계 그리고 실재계가 어떻게 증상의 연속성을 창조하기 위해 함께 일하는지를 보여주는 중요한 예이다. 그들은 서로 보충하지만 침해하지 않는다. Lacan 은 매듭의 변형의 서로 다른 형태들로써 병리학을 설명한다. 원형들 사이에 경계선들에 근접하는 지역들은 임상적 현상들의 지역들이 된다. 우리는 상징계와 연관하여 실재계 속에서는 진실(증상)이 발견되고 상상계와 관련하여 상징계 속에는 금지와 법이 발견된다. 한편 불안은 실재계와 관련된 상상계 속의 현상이다. Lacan 이 쓴 글 *Éncore* 에 따르면 주이상스는 두 영역이 직접적으로 상호작용하기 시작할 때 일어난다. 증상은 세 번째 영역 속에서 이 실패의 결과로 두 영역이 교차 할 때 일어난다. 예를 들면 부성은유에서의 실패는 상징적 기능에 손상을 주고 주체는 실재를 위한 환상을 취할 것이다. 즉 상상계와 실재계는 혼돈된 것처럼 보일 것이다.

이와 같은 Lacan 의 견해를 바탕으로 서로의 영역이 상호 교차하는 영역을 살펴보는 것은 종교의 영역에 대한 구체적인 이해를 발전시킬 수 있다. 세 가지 영역이 상호 교차하는 지점에는 무엇이 존재할까?

첫째, 상상계와 상징계의 영역 사이에는 언어의 영역이 자리 잡을 수 있겠다. 언어의 영역을 이해하기 위해서는 기표와 무의식, 상징적 질서의 역할에 대해서 논의할 필요가 있다. 기표가 최초로 발견되는 것은 아이가 아버지의 상징을 받아들이게

되면서 즉 아버지의 남근을 받아들이게 되면서부터이다. 그러나 기표는 다른 것을 대신 했을 뿐 결여된 기표이다. 한편 무의식은 이러한 기표의 역할을 통해서 탄생된다. 아버지의 은유를 통해 어린아이는 자신의 욕망을 규정하고 그것을 포기한다. 그의 진정한 욕망과 욕망이 띠게 되는 다양한 환상적인 형태들은 무의식 속으로 밀려난다. 이것이 언어체계로의 진입을 가능하게 하고 상징과 법으로 존재라는 실재계를 대체하게 한다. 상상계와 상징계는 서로 교차되어 있는 반면 실재계는 배제되어 있다. 이러한 특징은 아이가 욕망하는 것으로 인해 불안을 경험하게 된다. 이러한 불안은 상징계에서 무의식을 형성하고 욕망으로 나타나게 된다. 이러한 불안은 상징계에서 무의식을 형성하고 욕망으로 나타나게 된다. 상징계는 언어를 통해서 이러한 욕망을 나타낸다. 따라서 상징계와 상상계 사이에는 끊임없는 지적 유희가 이뤄진다. 실재계에 관하여 말하려 하지만 그 자체는 언어로는 말하여 질 수 없고 말할 수 없는 욕망을 통하여 변형되게 된다. 상징계의 법과 금지는 상상계의 욕망을 해결하기 위한 시도이지만 여전히 그것은 불일치를 나타낸다. 언어를 통해서 이뤄지는 지적 유희나 작업은 여기에 자리 잡게 된다. 이것은 지적 세계의 탄생을 의미한다.

둘째, 상상계와 실재계의 사이에 존재하는 것은 무엇일까? 이것에 대해 라캉이 언급한 '타자의 주이상스'의 개념을 설명하는 것이 좋겠다. Lacan 은 상상계와 실재계 사이에 주이상스가 일어나는데 이러한 주이상스를 '타자의 주이상스', '여성의 주이상스' 또는 '존재의 주이상스'라고 칭했다. Lacan 이 타자의 주이상스를 여성의

주이상스라고 칭한 것은 여성이 남성과 다른 성향을 가지고 있다는 점-남근의 유무-에 기인한다.

“그곳에는 그녀의 주이상스가 있다...그것은 존재하지 않고 어떤 것도 나타내지 않는다. 그곳에는 만약 그녀가 그것을 경험하지 않는다면 그녀 자신이 아마도 아무것도 알지 못하는 주이상스가 있다. 물론 그녀가 그것이 일어날 때 그녀는 그것을 안다.”[238]

상징계는 배제되고 상상계와 실재계 사이에 이것이 발생한다. 여성은 경험할 수 있어도 말할 수는 없다. 언어 혹은 기표들은 그것을 표현하기에 불충분하다. 사물의 질서는 배제된다. 상징계가 할 수 있는 것은 도달할 수 없는 '그것'이라는 표현 뿐이다. 상상계와 실재계 사이에 불안은 사라지고 진실에 도달하게 된다. 이것은 영적 경험, 신화의 형태와도 유사하다. 신경증적 증상이 아버지의 이름의 법칙으로 이탈하는 현상과 같다면 상상계와 실재계 사이에는 상징계를 배제하는 이탈이 나타나게 된다. 그러나 그것을 증명하는 것은 불가능하다. 그것은 시적인 형태 속에서 말하여 질 수 있다. 상상계와 실재계 사이의 특징은 한마디로 "경험할 수 있지만 말할 수는 없다."라는 것이다. 불안은 진실이 됨으로써 사라진다. 그러나 이 영역에는 상징계가 배제되어 있다. 즉 언어로는 표현하기도 접근하기도 불가능한 영역이다. 이것은 영적 세계의 탄생을 의미한다. 영적 세계는 경험할 수는 있지만 말로 설명할 수 없는 특징을 가지고 있다.

---

[238] Jacques Lacan, *Séminaire XX*, 74.

셋째, 상징계와 실재계가 상호 교차하는 영역이다. 이 두 영역 사이에는 기표가 실재계로 편입되거나 실재계가 기표의 의미화 연쇄를 방해하는 형태의 상황이 발생하게 된다. 상징계의 실재계에 대한 접근은 사실상 상징화가 실패하는 형태로 나타난다. 한편 신경증적 증상에 있어서는 알아들을 수 없는 어떤 말로 실재계를 나타내고 쾌락을 맛보는 상태가 가능하다. 신경증적 증상 외에 상징계와 실재계가 교차되는 방식은 "몸" 특히 성관계와 관련이 깊다. 성기를 통해서 오르가즘을 경험하는 것이나 성감대를 통해서 사랑을 체험하는 것, 사랑에 관하여 말하는 행위 자체가 일종의 상징계를 통해서 실재계를 경험하는 행위이다. 언어로는 표현될 수 없지만 실재계를 경험하는 유희적 놀이나 행위가 이뤄지는 것이다. 이러한 세계는 몸의 세계(사랑의 세계)를 의미한다.

보로메오 매듭 도형에서 두 영역이 서로 교차되는 부분에 나타난 세 가지 세계에 대해 살펴보는 것은 인간 정신 구조에 대한 이해가 가능하다.

정신분석이 말의 기능을 자세히 분석하기 때문에 기본적으로 '주체상호적'인 과정임에 틀림없다. "주체의 발화(allocution)는 발화자(allocutor)를 수반하고, 그러므로 발화자(allcutor)는 그 안에서 주체상호성으로 구성된다."[239]

따라서 '주체상호성'이란 용어는 라캉의 저서에서 긍정적인 가치를 갖는다. 왜냐하면, 그것이 정신분석에서 언어의 중요성에 관심을 두게 하고 무의식이 대개인적(對個人的 transindividual)이란 사실을 강조하기 때문이다. 따라서

[239] Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 49.

정신분석은 주체내적인(intrasubjective)용어이기보다는 ‘주체상호적’인 용어로 보아야 한다.

보로메오 매듭과 주체상호성의 관계는 종교적 영역에 대한 이해를 넓혀 주는 계기를 우리에게 선사한다. 특히 이것을 기독교의 활동과 관련시켜서 설명하는 것은 이러한 개념을 더욱 명확하게 한다.

먼저 첫째로, 세계인 지적 세계를 살펴보자. 이 세계는 상상계와 상징계 사이에 존재한다. 상상계에서 발생된 욕망은 상징계에서 무의식의 형태로 자리잡고 상상계에서 경험한 '통일된 충만'과 그것의 해체 결과인 '불안'을 해결하도록 끊임없이 촉구된다. 기독교에서 정경이 성립되는 원인이 아버지의 이름(법과 금지)에 근거한다면 두 영역이 서로 교차되는 지점에서 두 가지 활동이 일어난다. 무의식이 말하려고 하는 것이 무엇인지 말해야 한다는 것과 상상계에 있는 불안을 해결하기 위한 대안을 제시해야 한다는 것이다. 이 두 가지 움직임에 대해 상징계는 나름대로의 해답을 제시하려는 창조적 활동을 펼쳐나가게 된다. 그 결과 종교적 영역에서 이것은 하나님의 진리인 '정경'을 탄생시키고 그것의 의미를 해석하는 지적 작업이 발생하게 된다. 교회 안에서 이뤄지는 설교나 성경 공부는 먼저 그것을 정경(진리)로 받아들일 것을 요구한다. 그것은 실재계를 대신해 줄 자리를 받아들이는 것을 말하고 오늘날 혹은 나의 결여를 채워 줄 타자의 음성을 해석하는 작업을 의미한다. 정경은 과거의 것이지만 오늘의 것과의 변증법적 접근성을 갖을 때 의미를 갖는다. 이것은 기표가 기의를 결정하는 특성과도 무관하지 않다. 기표는

결여된 타자로부터 발생된 것으로 기표 그 자체는 의미를 가질 수 없다. 기표는 결여된 타자로부터 발생된 것으로 기표 그 자체는 의미를 가질 수 없다. 정경은 기표들의 집합이며 기표화 작업의 결과물이다. 오늘날 하나님의 진리로 받아들여지기 위해서는 다른 기표를 필요로 하게 된다. 정경의 해석 작업과 더불어 모든 신학적 과정은 모두 이러한 기표의 특징 속에서 이뤄진다. 실재계가 배제되어 있기에 인간은 끊임없는 지적 작업을 통해서 궁극적 진리에 도달하기를 추구한다.

둘째로, 세계는 상상계와 실재계 사이에 일어나는 영적인 세계이다. 영적인 세계는 경험될 수 있지만 말하여 질 수 없다. 비록 그것에 관하여 말하려 하지만 그 결과는 오인의 소지가 높다. 영적인 세계는 경험한 자만이 알 수 있다. 이 세계에서 상징계가 배제된 이유는 그것이 언어로 표현이 불가능하기 때문이다. 예수가 성령에 관하여 '바람'이라는 비유를 사용한 것은 옳다. 한편 구약에서는 하나님이 인간을 만드시고 불어넣은 생기를 "루아흐(האר)"로 정의한 바 있다. 성령은 비유적인 표현 혹은 시적인 묘사로 표현할 수 있을 뿐 언어로는 표현하기는 불가능하다. 성경에 나타난 성령은 각각 다른 모습으로 묘사된다. 오순절이나 순복음 계열에서 강조하는 성령 충만 혹은 성령 체험은 신(하나님)이 현존하고 있다는 확신과 그에 기인하는 영적 능력을 소유하기 위한 운동이다. 이것은 부재된(absent) 실재를 체험하는 것이다. 신은 살아있으며 완전한 타자이다. 그는 실재계에 존재한다. 성령을 체험하는 것은 이러한 실재를 만나게 되는 것이다. 성령을 체험함으로 해서 나의 문제와 불안 그리고 욕망은 채워지게 된다. 황홀경이나 엑스타시는 이러한 경우를

잘 보여주는 예이다. 그러나 여전히 이러한 경험에 대해 말할 수 없다. 한편 예배나 찬양, 기도회의 활동은 영적 세계를 직간접적으로 체험하도록 유도하는 장이 된다. 하나님의 임재를 바라고 그와의 합일을 요구한다.

마지막으로, 몸의 세계가 있다. 이 세계는 다른 말로 '성의 세계', 혹은 '사랑의 세계'로 칭할 수 있다. 상상계가 배제되고 상징계와 실재계 사이에 존재하는 이 세계는 실재계가 상징계에 진입하는 방식과 상징계가 실재계 사이에 존재한 이 세계는 실재계가 상징계에 진입하는 방식과 상징계가 실재계를 나타내기 위한 기표화 과정으로 정의할 수 있다. 상징계에서 실재계로 진입하는 과정에서 언어는 신경증적 증상처럼 반복되는 유희가 될 수 있지만 알아들을 수 없는 말이 생기게 된다. 즉 상징화가 실패하게 되는 것이다. 종교적 경험에서 이러한 예를 들어본다면 '방언'을 말할 수 있다. 방언은 말하는 사람에게 있어서 신을 체험하고 표현하게 되는 언어이지만 다른 사람은 그 말을 알아들을 수가 없다. 그러나 방언을 하는 사람에게 있어서 그것은 신의 임재 혹은 희열을 묘사하는 말이다.

다음으로 상징계와 실재계가 교차되는 방식에는 성만찬과 하나님 나라를 예로 들 수 있다. 성만찬은 예수가 십자가에 달리기 전날 밤에 빵과 포도주를 주면서 자신의 몸과 피를 주는 사건을 기념하기 위해 기독교 예배에서 행해지는 의식이다. 그리스도인들 사이에서는 그리스도의 임재, 성찬식의 효과 등에 관한 신앙고백적인 논쟁이 아직고 분분하지만 중요한 것은 그것이 가지고 있는 상징적 의미이다. 성만찬(eucharist)은 예수가 마지막 만찬을 들 때 빵을 주면서 "이것이 내

몸이다"라고 말하고, 포도주를 주면서 "이것은 내 피다"라고 말하면서 보인 행동을 기념한다. 성찬식이라는 상징적 방식과 언어 행위는 예수와의 합일과 교제를 이끌어 낸다. 예수는 인간인 동시에 하나님이다. 성만찬을 통해서 인간과 신이 하나가 되는 것이다. 이것은 실재로 사랑의 관계로 가능해진다. 예식을 통해 십자가의 사랑을 재확인한다. 십자가의 사랑은 자신의 충만을 해결하는 진정한 타자와의 만남이다. 몸과 피를 주는 상징적 행위는 실재계로 접근하는 통로가 된다. 한편 성만찬을 통해서 예수와 하나가 되었듯이 다른 사람과 하나가 된다. 모두 같은 몸과 피를 부여받는 상징적 공동체가 되는 것이다. 이것은 사랑의 관계가 확장되는 것을 의미한다. 인간이 가지고 있는 욕망은 요구의 형태로 나타나는데 이것은 일반적인 개념으로 사랑의 요구를 말한다. 몸과 피를 나누는 것은 사랑의 요구를 채우는 행위이며 완전한 타자인 하나님과 하나가 되는 경험을 말한다. 한편 예수가 전파한 하나님 나라의 개념 속에서 비유적인 언어로 들어나는 실재계를 발견할 수 있다. 예수는 "하나님 나라는 이미 도래했다."라고 말한다. 실재계는 이미 복음을 받아들이고 하나님 나라를 살아가는 사람들에게 도래한 것이다. 그러나 그것은 여전히 비유로만 말하여 진다. 하나님 나라 개념에 있어서 가장 중요한 요소는 "사랑"이다. 사랑이 있는 곳에 하나님 나라는 존재한다. "하나님을 사랑하고 내 이웃을 내 몸처럼 사랑하라"는 것은 사랑의 교제가 실재계의 실현(하나님 나라의 도래)를 가져온다는 것이다. 그곳에는 불안이 존재하지 않는다. 교회는 사랑의

행위가 이뤄지는 장소이다. 이것은 상징계와 실재계가 이뤄지는 몸의 세계가 성취되는 것을 말한다.

보로메오 매듭이 서로 교차하는 세 영역에서 우리는 세 세계-지적, 영적, 몸의 세계-를 발견할 수 있다. 세 지점의 중심에는 'Object a'가 존재한다. 'Object a'욕망의 원인이 되며 상상계에서 상상적 남근이 되려는 '가상적 대상'을 말한다. 상상계와 상징계 그리고 실재계는 'Object a'를 중심으로 상호 관련성을 갖는다. 왜냐하면 'Object a'는 타자의 결여에 기인하여 발생한 것으로 부재한 타자를 대신할 타자로 작용하기 때문이다.

그러므로 지금까지 살펴본 세 가지 교차지점에 나타난 세계들은 라캉이 우주를 가르치는 신비와 구조를 나타내는 동시에 종교적 영역을 이해하도록 도와준다. 인간은 지적, 영적, 몸의 세계를 살아야 한다. 종교적 영역은 인간을 통해서, 인간에 의해 성립되고 창조되어 지는 영역이다. 따라서 종교적 영역이 영적인 영역만을 지향하는 것이 아니라 전인성과 관련된 결과물이라는 사실을 발견할 수 있다. 라캉이 보로메오 매듭을 다양한 형태로 표현과 주체상호성에서 설명했듯이 그들 간에 상호성과 대칭성을 통해 서로의 매듭이 어떻게 작용하는 가에 따라 달라질 수 있는 것이다.

G. 예수의 죽음

율법이 인간의 타락과 한계성인 죄를 나타내 준다면 구원은 어떻게 가능하게 될까? 신학적인 용어로 구원은 "속죄(redemption)"를 통해서만 가능하다. 이것은 곧 십자가에 못박힌 예수를 믿는 것을 통해서 이뤄지는 은총을 말한다. 바울은 율법이 죄를 인식하게 하는 요소인 반면 하나님의 법을 가르치는 속죄와 관련된다고 말한다. 바울은 몸(flesh)과 마음(mind) 사이의 내적인 투쟁에 대해 언급하면서 타락으로 인해 몸은 이미 죽었으나 죄에 사로 잡인 존재에도 불구하고 믿음을 가진 자는 구원을 얻게 된다고 말한다. 라캉의 개념을 통해서 구원을 이해할 때 이것은 상징계와 실재계 사이에 자리 잡고 있는 존재론의 발견을 받아들이는 태도를 통해서 실현된다 죄를 인식하는 율법(기표)의 영역이 상징계와 관련된다면 인간의 죄성을 보여주는 요소인 주이상스는 실재계의 영역에 있기 때문이다.

바울에 따르면 구원이 이뤄지는 전제는 율법을 통해서 인간의 타락과 죄성을 인식하고 죄를 사하기 위해 십자가에서 죽은 예수의 존재를 받아들이는 것을 말한다. 이것을 Lacan 의 개념으로 이해할 때 "예수의 죽음"은 주이상스로의 실현 가능성을 열어줌으로써 실재계에서 성취될 수 있는 구원의 영역에 다다르는 열쇠가 된다. 주이상스는 죄 자체를 의미하기보다 인간이 금지된 영역을 향하고 있다는 죄성을 보여주는 역할을 한다. 주이상스는 실재계의 영역이다. 상징적 질서(기표, 율법)는 이를 금지한다. 그러나 인간은 자기도 모르는 사이에 이와 같이 금지된 쾌락을 끊임없이 추구하는 어쩔 수 없는 존재이다. 이러한 측면에서 신앙인에게 예수는 주이상스를 대신 할 존재가 된다. 예수는 주이상스가 금지된 상태에서 실재계로

향할 수 있게 만드는 매개체이다. 예수는 실재하는 하나님을 대신할 이상적 타자, 완전한 타자가 된다. 이러한 타자를 통해서 율법(상징계)로 인해 분열된 주체는 완전한 존재로 거듭나게 된다. 예수를 구원자로 인정하는 순간은 주이상스가 완전한 타자인 예수를 통해서 실현되는 것을 말한다. 그러나 이것은 예수가 죽은 존재이기 때문에 가능하다.

신앙인의 시각에서 예수는 그의 생명을 희생한 하나님의 존재이다. 그의 죽음은 그가 메시야라는 사실을 보여준다. 사실상 그는 생존시에 많은 사람들의 찬사를 받는 한편 거대한 증오와 분노의 대상이 되었다. 그가 십자가에 못 박히는 처형에 당면 했을때 그를 따르던 많은 사람들이 '그의 죽음'을 외쳤다.

Lacan 은 이러한 사건이 하나님의 존재를 더욱 완전하게 하는 작업이라고 보았다. 원초적 아버지에 대한 살인은 신의 탄생을 가능하게 한다. 한편 신의 존재인 예수를 죽이는 것은 이러한 유일신적 아버지에 대한 개념을 더욱 확고하게 하는 역할을 감당한다. Lacan 은 예수의 죽음은 인류를 구원한다는 차원보다는 하나님의 존재를 분명히 하는 것을 보여준다고 말한다.

"어떤 이는 인류를 구원하기 위한 개념을 통하여 예수의 비극을 우리에게 설명한다. 나는 그러한 이슈(issue)가 (물론 약하지만 선한 의도 속에서) 우리를 만든 하나님에 대한 분노의 실재성과 현존을 가져옴으로써 하나님을 구출하기 위한 것이라고 생각한다."[240]

---

[240]Jacques Lacan, *Séminaire XX,* 83.

사람들은 "예수의 죽음"을 통해서 상징적 아버지를 탄생시키는 것과 더불어 살아있는 하나님을 죽인 것이 된다. 그를 통해서 나타난 하나님은 완전한 타자이지만 결여된 타자로 존재했다. 하나님은 사람들의 분노와 의문의 대상이 된다. 사실 하나님에 대한 분노나 증오는 타자의 자리로 전이되는 것을 쉽게 볼 수 있다. 오이디푸스 콤플렉스에서 실재 아버지는 완전한, 이상적인 아버지가 되기 위해 죽어야 한다. 이상적인 아버지의 형상에는 결점이나 오류가 없기에 나의 욕망이 불만족을 얻게 되는 것은 타자의 존재가 불완전하기 때문이다. 이러한 이유로 예수는 하나님이 받아야 될 거대한 증오를 대신 감당하는 타자가 되었다. 그러나 예수가 죽으므로 해서 그러한 타자에 대한 오해는 종식된다. 아버지의 법칙에 기인하여 예수는 이제 이상적 타자로 거듭나게 된 것이다. 한편 다가 갈 수 없는 금지를 보여주는 주이상스는 완전한 타자인 예수를 통해서 실현된다.

"예수의 죽음"은 예수를 완전한 타자의 자리에 옮겨 놓음으로써 실재계로의 길을 열어 놓는다. 예수의 죽음과 마찬가지로 예수의 재림은 이러한 가능성을 활짝 열어 놓는다. 그날에 모든 것이 완전해 질 것이다.

결과적으로 인간이 가지는 죄성은 주이상스로 향하는 자신의 성향에 기인한다. 바울의 율법과 같이 기표(상징적 질서)는 주이상스로의 금지 즉 가능한 한 적게 즐겨야 되는 존재를 요구한다. 그러나 인간은 상징적 권위로 인해 분열된 주체이기에 욕망을 채울 수 없다. 완전한 타자를 통해서만 가능해 진다. 예수는

완전한 타자의 자리를 차지한다. 원초적 아버지의 죽음으로 탄생한 신의 존재를 더욱 분명히 하는 존재가 된다.

"예수의 역사적 이야기가 그(Christ)가 인류를 구원하기 위한 목표로써 그 자신을 나타내는 것이 아니라 하나님을 구원하기 위해서라는 것을 나타낸다는 것은 진리(true)이다."[241]

인간인 그가 죽으므로 해서 신의 완전성은 확인된다. 그가 마지막 날 재림할 것이라는 소망은 이러한 완전성을 지지해 준다. 기독교에서 죄로 죽을 수 밖에 없는 현실을 인식하고 예수를 믿음으로 구원받는다는 말씀은 Lacan 의 표현대로 한다면 상징계(기표) 속에서 분열되고 실재계에 다가갈 수 없는 현실을 받아들이고 예수라는 이상적 타자를 통해서 주이상스(천국)을 실현하는 것을 말한다.

[241]Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* 352-353.

Ⅷ. 연구과제 수행

A. 자크 라캉의 정신분석의 실제사례

⁂ 프로이트에 기초하는 정신분석 치료의 관행의 변형 이해

라캉의 정신분석[242]의 실천에 관한 정신분석학은 언어로 구성된 현실의 한계와 제한성을 경험하게 하는 것이다. 라캉은 프로이트에 기초하는 정신분석 치료의 관행을 변형시켰다. 그는 자신의 환자들(라캉은 '피분석자(Analysant)'라고 이 단어를 '기표(Signifikant)'에 기초해서 만들어낸 단어)의 치료시간을 단축하는 제도를 도입(일반적으로 적용되던 한 시간 또는 45 분 리듬을 단축킨 것)했는데 이것은 유명한 사건이며 동시에 많은 논란을 야기했다. 이것은 그가 세계정신분석학회에서 제명되는 결과를 낳았다.[243] 라캉에게서 무엇보다도 중요한 것은 '무의식의 특수한 시간성'에 대한 고려였다. 라캉은 세팅(Setting)의 관료주의적

---

[242] 자크 라캉은 그의 가변적인 길이의 분석시간 때문에 이미 논쟁의 대상인물이 되어 있었지만 1953 년 1 월에 파리정신분석학회(*Société Psychanalytique de Paris*: SPP)의 신임회장으로 선출되었다. 매우 흥미롭게도 그의 피분석자였던 스튜어트 슈나이더맨(S. Schneiderman)의 표현에 의하면 라캉은 "거의 모든 사람들이 알아들을 수 없는 것들을 말함으로써 매우 성공적인 경력을 쌓았다(Schneiderman, S. *Jacques Lacan: The death of an intellectual hero.* (Cambridge: Harvard University Press, 1983, 6)." 그러한 성공을 가져온 한 가지 수단은 다음과 같은 사실에서 찾아볼 수도 있다. 1981 년 그가 죽은 다음 4 년 후 프랑스에 존재했던 20 개의 정신분석학회 가운데 19 개가 그들의 작업 기반을 자크 라캉의 가르침에 두고 있었다(D. Nobus, *Jacques Lacan and the Freudian Practice of Psychoanalysis* (London: Routledge, 2000); 라캉과 프로이트의 임상정신분석, 김종주 역 (서울: 하나의학사, 2002), 341.

[243] Peter Widmer, *SB*, 29.

경직성을 급진적인 방법으로 극복하려고 시도했다. 그는 이것으로 –욕망의 전제인– ‘결핍’이라는 차원을 사람들로 하여금 느끼도록 하고 싶었던 것이다. 그는 상담을 통해서 항상 우리를 둘러싸고 있는 의미의 한계를 우리로 하여금 느끼게 하려고 노력했던 것이다.

B. Christine 의 사례

*** 내담자 정보**

이 름	Christine(F. 가명)
분석 시간	- 2012 년 7 월 22 일, 29 일, 8 월 5 일, 12 일, 19 일(총 5 번). - 1 시간 이내 상담.
장 소	K 교회, 상담실.
내담자 정보	- 32 세 여성, - (전)초등학교 교사, 현재 주부 - 기독교인이 아니었으나 시어머니의 권유로 결혼 후 교회 출석. - 중간키에 약간 마른 체형. - 이목구비가 반듯하고 단정하나 지치고 힘든 표정. - 돈 문제로 시어머니와 관련된 감정이 복받치듯이 중간 중간 말이 끊기고 표정이 일그러짐.
상담 문제	- 잦은 두통과 불규칙한 수면, 우울감과 불안, 주의집중 곤란. - 가족갈등(남편, 시모 등에 대한 불만) - 시어머니 목소리만 들어도 가슴이 울렁거리고 신경이 곤두선다. - 현재의 불만스런 상황이 개선될 여지가 없어 답답하고 늘 울분이 있다.
상담 경위	- 스트레스가 많다는 내담자 호소에 내과 주치의가 정신과 진료 권유한 적 있음.

	- 이전 학교 동료교사였던 친구가 상담을 받아보도록 권유.
개인력	- 교사인 아버지와 주부인 어머니 사이의 1남 2여 중 장녀. - 아버지는 과묵하나 성실한 편이었고 어머니는 너그럽고 정이 많은 편이었다. - 성장환경에서 유복하진 않았으나 큰 어려움을 느끼지 않고 평탄하게 자람. - 동생들 역시 초등학교 교사나 유치원 교사, 회사원으로 제 앞가림을 하는 편임. - 친한 친구가 많지는 않으나 몇 명 마음을 트고 지내는 친구들이 있음. - 27세 때 선배 교사의 중매로 현재의 남편을 소개받고 6 개월 후에 결혼, 남편 회사가 미국으로 발령, 다음 해에 아들을 출산한 후 교사직을 그만두고 전업주부로 아들 양육. -지금은 시부모님과 같이 거주.
결혼 후 현재의 가족 관계	1) 남편: 35세, 맏이로서 아래의 여동생이 한 명이 있음. - 명문사립대학을 나와 대기업에 입사. 남들이 부러워하는 직장이지만 업무 스트레스가 많고 선배들이 승진 탈락하거나 감원설이 돌 때마다 불안해하는 것 같다. - 부모님과 대화가 별로 없다. - 결혼 초에는 아내와 사이가 좋은 편이었는데 갈수록 집에 들어오기가 짜증스러워진다고 한다. 자기표현을 잘 안하고 종종 야근으로 늦게 들어온다. - 주일예배는 출석하지만 신앙생활에 큰 관심이 없는 듯하다. 2) 아들: 6 세. 유치원. 순한 편이지만 한번 떼를 쓰면 달래기 힘들다. 3) 시아버지: 64세. 중학교 교사로 정년퇴직. - 점잖으신 편이나 속마음을 알 수가 없음. - 재직 중에는 학교일을 많이 하고 밤늦게 까지 일할 때가 많았다고 함. - 집안 살림의 주도권을 아내에게 맡기는 편이며 가족

분쟁에서 늘 한 걸음 떨어져 있으려는 것처럼 보임.

4) 시어머니: 57 세 여성. 고졸. 보험회사 대리점 점장, 다단계 외판을 겸하고 있음.

- 적극적이고 활달한 성결, 언변이 좋다.
- 남편과의 관계에서 주도적이고 자녀들에게도 할 소리를 다 한다고 함.
-보험대리점 일과 다단계 판매까지 겸하여 하느나 집안일은 건사를 거의 못함.
- 교회 권사.

5) 시누이: 32 세, 주부

- 대학 졸업 후 중소기업에 취직했다가 남편이 미국으로 직장을 옮기면서 지금은 전업 주부.
-결혼 당시 어머니가 반대하는 결혼을 하여 어머니와 사이가 벌어짐.

상담내용 요 약

상담내용 요 약

상담내용 요 약

- 처음 결혼 할 당시에는 신랑이 성격이 온순하고 자상한 것 같고 직장도 좋아서 마음에 들었다. 시아버님은 친정아버지처럼 교사이셨고 점잖아 보이셨다. 시어머니는 친정엄마랑 성격이 반대이지만 활달하고 또 교사 며느리를 얻었다고 자랑을 하고 다니셨다. 그런데 결혼 후 첫 달 남편 월급날에 월급을 어머니가 찾아간다는 애기를 남편에게 듣고 기겁을 했다. 어머니가 돈을 관리하고 그 중에서 생활비를 대주신다는 것이다. 부족하지 않게 주실 것이라고 하지만 그 사실 자체가 기분이 나빴다. 남편은 내 보기에 '지나친 효자'이다. 결혼 전까지 월급을 모두 어머니께 갖다드렸다. 어머니에게 맞서본 적이 없다. '어머니가 시키는 대로 한다.' 돈 문제 아니면 남편과 특별히 싸울 일이 없다. 그러나 남편은 내가 시어머니 애기만 꺼내도 싫어한다. 속으로는 어머니가 좀 심하다고 생각은 하는 것 같은데 외아들로서 어쩔 수 없다고 생각하는 것 같다. 내가 심하게 반발을 하고 남편과 연일 싸움이 나자 어머니는 집안 곳간의 열쇠는 여러 사람이 갖고 있으면 안 된다, 그런 집안 치고 잘 되는 집안 없다, 한

사람이 관리해야 한다. 그리고 부모에게 순종해야 하나님이 복 주신다고 한다. 나는 이해할 수 없다. 그러나 나는 시어머니께 직접 대고 말 못한다. 어머니의 권세에 눌려서 한 마디도 못한다. 속으로 분이 끓어오르지만 나도 남편처럼 억지로 참고 있을 수밖에 없다. 게다가 남편이 내색은 하지 않지만 어머니가 가끔 남편회사로도 찾아가서 돈을 뜯어가는 것 같다. 얼마나 요구하는지 알지는 못하지만 남편 성격으로 봐서 얼마가 됐든지 어머니 달라는 대로 해서 줄 것이다.

– 어머니는 보험대리점 일이란 것이 언제나 고객 수를 유지하고 또 늘려야 하기 때문에 돈이 항상 든다고 한다. 자기네 친척들 뿐 아니라 교회 사람들, 우리 친정 친척들에게까지 보험에 들라고 성화를 댔다. 아마도 가짜로 가입자도 만들어 넣고 자기 돈 대서 불입금 넣고 하면서 겉으로 대리점 규모를 늘려가는 것 같다. 그러니까 맨 날 식구들한테 '돈 없다, 모자란다.'라고 하는 것일 게다. 실제로 시어머니가 돈을 얼마나 버는지 아무도 모른다. 시어머니는 다단계사업까지 한다. 물건들을 잔뜩 받아다가 집안 베란다 높이 쌓아놓고 기회 있을 때마다 여기 저기 아는 사람들에게 넘긴다. 나한테 묻지도 않고 다단계 회원에 이름 올려놓았다. 이따금씩 외판 물건들을 한보따리씩 갖고 와서 "물건이 좋으니 이왕 쓰는 거, 놓고 써라, 여우가 되면 나중에 (돈을)줘도 된다."고 생색내듯이 하고 간다. 한 번은 너무 화가 나서 놓고 간 물건들을 다 바닥에 내팽개쳐버렸다. 시어머니는 자기 아는 사람이 "다이아몬드 급"(다단계 외판원의 최고 등급)까지 올라가서 돈을 억대 번다고 부러워하면서 "내가 잘되어야 손자 유럽 유학도 보내주고 하지"라고 허풍을 떨었다. 구역질이 났다.

– 어머니는 돈 밖에 모른다. 언제나 돈, 돈, 한다. 모든 것을 돈으로 환산하고 인간관계도 돈으로 따진다. 사람을 대할 때도 그 사람이 돈 있는 사람인지 아닌지에 따라 대하는 게 달라진다. 돈 없는 사람은 괄시한다. 내가 애 낳고 힘들어서

직장을 그만두니까 날 대하는 것도 썩 달라진 것 같다. 몇 달 지나지 않아서 “어미 이제 시간 많으니까 우리 집에 잠깐 씩 와서 살림 좀 거들어달라”고 주문하였다. 나를 파출부 취급하는 것 같아서 정말 화가 났다. 할 수 없이 일주일에 한두 번 청소도 하고 세탁기도 돌리고 반찬도 몇 가지 해 놓고 오는데 시댁 가는 날은 더 아픈 것 같다. 집에 돌아오면 아무 것도 하기 싫고 철수(아들) 돌보는 것도 귀찮다. 사는 것이 재미가 없다. 명절이나 그럴 때는 가끔 용돈이라고 생색내며 돈을 준다. 저 돈이 어디서 나온 돈인가? 가끔 철수 생일 때에는 어린애에게는 어울리지 않게 값비싼 옷이나 불필요하게 비싼 장난감을 선물하며 할머니 역할을 과시한다. 울화가 치밀어서 시어머니 돌아간 후에 애 장난감을 내던져 부숴버렸다.

- 알고 보니 시누이가 왕래를 하지 않는 것도 시어머니 때문이다. 시누이는 대학 다니면서 계속 자기가 과외 아르바이트 해서 용돈 쓰고 남은 것은 어머니 갖다 드리고, 직장 취직해서도 월급 통째로 갖다드리고 용돈을 타서 썼다 한다. 시어머니는 늘 딸을 흡족해하고 자랑스러워했다 한다. 그러다가 시누이가 회사 동료와 결혼하고자 하여 어머니에게 맡긴 돈을 결혼자금으로 달라고 하자 어머니가 사위가 성에 차지 않는다고 결혼을 반대하며 돈도 돌려주지 않아 사이가 틀어지게 되었다. 원래는 시부모와 같은 아파트 단지에 살며 왕래가 잦았으나 사이가 틀어진 후에 왕래가 뜸해졌고, 명절에 사위 앞에서 돈 잘 못 번다고 핀잔을 준 이후 시누이와 그 남편 사이에 다툼이 많아졌다고 한다. 그 후로 시누이네는 지방으로 이사를 가버렸다. 시어머니는 시누이가 착했었는데 변했다고 하면서 노골적으로 서운해 하고 사위를 지금도 탐탁지 않게 여긴다.

- 남편 직장이 그런대로 괜찮아서 그럭저럭 지내왔지만 이제 남편 혼자 버는데다가 애도 Kinder 보내야 하고 요새 애들 사교육비가 어릴 때부터 장난이 아닌데 걱정이 된다. 소문난

유치원은 턱없이 비싸고 돈 들어갈 데가 많다. 또 집도 좁아서 늘려가야 하는데 이런 저런 것 생각하면 울화가 치밀어서 소화도 안 되고 머리도 아프다. 의사가 나더러 신경성이라고 한다. 도대체 어떻게 해야 할 바를 모르겠다.

- 남편과의 면담에서 남편은 자기 사교육(과외) 시키고 미국 명문 대학 보내느라 어머니가 고생하셨고 또 결혼 때도 작으나마 아파트를 사주셨기 때문에 어머니가 아들에게서 받는 것을 당연히 기대하실 수 있다고 하였다. 아내 심정을 이해는 하지만 아내가 어머니 때문에 목청을 돋우고 토라져서 말도 안하고, 걸핏하면 아프다고 하면 기분이 좋지 않다고 하였다. 나(남편)로선 누구 편 들 입장이 아니어서 그냥 입 다물고 일이나 열심히 할 수밖에 없다고 하면서 말을 아끼셨다.

1) Freud 적 관점

김씨는 결혼 후 남편의 월급날에 시어머니가 월급을 찾아간다는 남편의 이야기를 듣고 매우 놀랄 수밖에 없었다. 거기에 남편의 반응도 한몫했다. 남편은 지나친 효자(내담자는 남편을 이렇게 불렀다)로 결혼 전까지 시어머니에게 월급을 가져다주었고 결혼 후에도 달라신 것 없다고 했다는 것이다. Christine 의 남편은 면담 과정에서도 역시 자신의 사교육비와 대학교 등록금을 대주었고 아파트도 마련해 준 어머니가 아들의 월급을 기대하는 것은 당연하다고 말하면서 자신의 어머니의 그 뜻에 따를 뿐이라고 말했다. 아들의 입장에서는 그렇게 할 수 있다고 하더라도 며느리인 김씨의 입장에서는 충분한 갈등이 유발될 수 있는 상황이었다. 다시 말하자면 시어머니와 채무 관계가 없는 Christine 의 고부관계가 남편이 어머니와 맺는 관계의 양성과는 전혀 다를 수밖에 없다는 것이다. 문제는 이러한

관계가 결혼이라는 제도 안에서 새롭게 합의점을 찾아가야 하는데 그런 과정이 전혀 없었다는 것이다. 어머니와 아들의 돈 거래는 그들 사이의 친밀성을 강화할 것이라는 무의식적인 동기가 내재되어 있을 수도 있다는 것이다. Christine 의 경우를 살펴보면 우리는 과연 '결혼이란 무엇인가'[244]를 생각하게 한다. 다만 우리의 주제와 관련하여 결혼이라는 것은 부모로부터 정신적인 독립, 신체적인 독립일뿐만 아니라 경제적인 독립을 의미한다는 것을 언급하고 싶다. 즉, 부모는 일종의 채권자되고, 자식은 채무자가 되어버렸다. 위의 모자관계를 보면서 우리는 다음과 같은 말들을 떠올릴 수 있다. "돈은 힘이다!", "돈은 권력이다" 돈을 투자했기 때문에 어머니는 돈으로 아들을 묶어 놓고 있고, 문제는 이것이 무의식적적인 수준에서 작용한다는 데 있다. 내담자 Christine 은 이 중에서 수동-공격성의 특질을 보여 문제를 직접적으로 해결하기보다는 뒤에서 불만을 토로하며서 해결하려는 양상을 나타내고 있다. 물론 시어머니에 대한 불편한 감정을 제대로 표현하지 못하는 내담자 자신은

[244] 통계청에 따르면 지난해 11 만여 쌍이 이혼했다. 2011 년 기준 경제협력개발기구(OECD) 국가 중 이혼율 1 위가 한국이다. 그러나 이들 이혼 부부 대부분은 제대로 된 상담이나 치료를 받지 못하고 갈라서는 게 현실이다. 미국 하빌 핸드릭스(Harville Hendrix)는 부부관계를 30 년 이상 연구, 1979~86 년 8 년 동안 1000 쌍 정도를 만남으로 연구. 짧게는 12 주에서 길게는 18 개월까지 각 커플의 얘기를 들으며 이마고 대화법을 해왔다. 그는 '이마고(IMAGO) 치료법'이란 그만의 부부간 갈등 해법을 내놓아 학계의 관심을 모았다. 이마고 대화법의 첫 단계는 상대의 마음을 있는 그대로 비춰보기(Mirroring) 둘째는 상대의 메시지를 인정하기(Validation)다. 상대의 경험을 자신의 경험으로 체화하는 단계다. 셋째는 공감하기(Empathy)다. 상대의 감정을 존중하고 그의 입장이 돼보는 단계다. 그 또한 1975 년 전 부인과 이혼했다. 당시 미국 서던 메소디스트대에서 결혼과 가족 치료에 대해 가르치는 심리학과 교수였다. 과연 심리적인 영역에서 근원적인 해결이 가능 한가 의문이다. 2012 년 12 월 24 일 중앙일보.

더 힘들 것이다. 이는 초자아가 자아를 향해 '어디 감히 네가 시어머니에게 도전할 수 있는가!' 라는 식의 '가혹한 초자아(féroce sur-moi)'로 작동되는 경우라고 볼 수 있기 때문이다.

돈에 대한 자기의 입장을 정확히 말하기 어려운 한국의 문화적 특징, 또는 체면 때문에, 또는 인간관계가 깨질지도 모른다는 염려 때문에 돈에 대한 분명한 입장을 취하지 못하는 경우는 다른 사례들 속에서도 허다하다. 경제적 근친상관의 문제이다. 앙지외(D. Anzieu)에 따르면 "모든 금지는 쌍방성에 의해 특징지어진다. 그것은 금지 명령을 받아들이는 사람과 마찬가지로, 금지를 말하는 사람에게도 적용이 된다. 자신의 자녀가 성적으로 성숙하게 되는 때에, 부모 속에서 생겨나는 적대적이고 근친상간적인, 오이디푸스적 욕망이 얼마나 결렬하든지 간에, 부모는 자녀에게 그 욕망을 실현해서는 안 된다."[245] 또한 "개인이 되기 위해서는 살아 있는 다른 존재와 분리되어야만 한다. 이러한 금지는 어머니의 젖가슴으로 돌아오는 것을 금한다. 이제 어머니의 젖가슴은 환상의 영역에 속할 뿐이다."[246]

2) 기독교 상담학적 관점

내담자 Christine 은 결혼 후 시어머니의 거의 강제적인 권유로 교회에 출석하고 있고, 주일예배를 참석하는 남편도 신앙생활에는 큰 관심이 없지만 시어머니 눈치

---

[245]Didier Anzieu, *피부자아*, 권정아, 안석 역 (서울: 인간희극, 2008), 239.

[246]Ibid., 238.

때문에 교회에 출석한다고 생각하고 있다. 이런 상황에서 기독교상담가는 Christine 이 기독교에 대하여 얼마만큼 신뢰할지를 자문해야 할 것이다. 내담자 Christine 에게 있어서 교리적인 기독교는 '시어머니의 종교'라는 인상을 줄 수 있고, 그런 종교에 마음을 열기란 쉽지 않을 것이기 때문이다. 이렇듯 기독교상담자는 같은 신앙체계 안에 들어와 있는 내담자가 아닌, 같은 신앙체계의 밖에 있는 내담자 Christine 과 같은 경우에 어떻게 개입할지를 세심하게 고려해야 할 것이다. 또한 기독교상담가는 '결혼'에 대한 심리적인 그리고 영적인 의미를 이해하고 있어야 한다. 즉 자신이 부모에게서 독립한다는 의미에서, 더불어 기독교상담자는 내담자의 심리적 고통에 충분히 공감을 표시하고 그녀를 지지하는 가운데, 돈과 관련하여 흐르는 가족 역동을 인식시키고자 노력해야 할 것이다.

3) Jacques Lacan 정신분석적 관점

Lacan 은 우선 자아를 증상으로 내세운다. 심리학에서는 자아를 '현실 기능'으로 오해했다. 증상 위에 상상적 영역을 구축하기 시작한다. 간단히 말해서,Lacan 한테 자아는 잘못된 동일성(identity)의 자리에서 주체에 의해 그 자신을 이차원적 이미지로 잘못 알게 된다. 자아는 그 자체로 대상화한다. 그것은 일생동안에 결쳐 계속되는 증상들을 위해 준비하는 첫 번째 증상이 되고 마침내 그 증상이 내담자를 정신분석으로 이끌어간다. 거울단계에서는 자아가 오해의 산물 이되며 주체가 자기 자신으로부터 소외되는 장소임을 나타낸다. 시어머니는 자식과 거울을 보듯이 동일하며 자아의 상상적인 완전성을 찾으려고 한다. 오이디푸스 콤플렉스는 모든

이자관계와 대조되는 통합체적 삼각구조이다. 어머니는 아이 상의 순수한 이자관계가 존재하는 것이 아니라 항상 제 3 자, 즉 어머니가 남편 자체를 넘어서 욕망하는 상상적 대상인 관계로 암시되는 단계이다. 언어의 구조와 역할에서는 시어머니 목소리만 들어도 가슴이 울렁거리고 신경이 곤두선다. 주체의 분열이 발생하게 된다. Lacan 은 내담자에게 어떤 종류의 거울이 되어주는 분석가의 손에 의해 그런 조각상으로 조각될 때 자기애적인 프로젝트가 되지 않도록 한다. 상상적 축에서 상징적 축을 따라가야 한다. 상징적 축이 바로 말과 언어의 영역이다. Christine 의 언어와 말을 통해서 시어머니에 대한 행동을 분석가는 타자의 입장에서 있는 그대로 보아야 한다. 여기서도 문제가 된다. 분석가의 해석이 개입되어서는 않된다. 말과 언어로 된 텍스트를 통해서만 말하고 있는 주체를 찾아간다. Christine 의 말하기를 주의 주목해서 잘 들어야 한다. 분석가는 내담자가 말하려고 의도했던 것을 말하는 것인지 문자 안에 무의식을 말을 통해서 읽어야 한다. 말을 듣는 가운데 에서도 제 3 의 장소를 만들어 낸다. 자신의 수행 능력의 따라 내담자의 불안 수준도 이해할 수 있다. 잘못 수행하다 보면, 치료들의 효과들을 극단 적으로 손상시키므로 분석가의 생각이 해석 되어져 전혀 다른 의도로 가는 경우도 생긴다. Christine 스스로의 행동이 어떤 것으로부터 스스로를 보호하기 위해 어떤 것을 할 수 있는지 그에 대한 자유해답식의 질문을 제안하기도 한다. 원래적 실재는 언어 이면에 위치한다. Christine 의 주체의 모습은 '서로 얽혀 있음'을 나타내 준다. 언어의 표현들도 살펴본다. 감정의 기억으로 자신의 생각을 이야기하고 있는지,

아니면 실재의 모습이 자신과 맞지 않기 때문에 안 좋은 기억으로 남아 있는지. 주체는 '되어감'과도 관련되어있다. 말하고자 하는 문장과 문장사이에 본인의 실수는 없었는지. '그것이 말하도록 하는 것이다.' 본인의 욕망이 타자와 대립구도를 만들어 갈 수도 있다. 그러므로 욕망은 대상의 자리에 들어갈 수 있다. 타자에게도 마찬가지지만 사랑으로서 자기애가 결핍으로 돈으로 상대화 되어 동일시되는 현실을 만들어 갈 수도 있다. 남편에 관해서도 이미 네 가지 담론 가운데 주의의 담론에 지배를 당하기 때문에 남편이라는 주체는 이미 비존재가 되어버렸다. 그러나 정신분석 치료는 하나의 매혹적인 모험이다. 내담자가 말 하는 가운데 우울증, 빈 곳, 무의미의 의식되지 않는 곳이 또한 만남으로 그 내용들을 이해하게 된다. 분석가는 어떠한가? 그 또한 알고 있는 사람, 지식을 소유하고 있는 사람이 아니라 사랑을 향한 욕망을 가지고 있는 사람이다. Christine 의 여성적 속성, 욕망의 심연이 은폐되어 있기 때문이다. 보로메오의 매듭을 생각해보자 한 문제에 관하여 다양한 해석의 가능성을 열어 놓는다. 결국, 분석자와 피분석자와의 상담과정에서 불안과 불만의 순간들이 심리적 장애를 극복했다는 기쁨과 만족이 중요한다. 라캉은 상담가에 의해 이것이 실현되는 '순간(Moment)'이 중요하는 것이다. 피분석가와 분석가 사이의 서로 묶어 놓는 상상계적 접착제를 해소시키므로 실재적 분리를 순간적으로 나마 경험하게 하는 것이다. 결정적으로 정신분석가의 욕망을 타자에게 향하는 개방성의 표현으로 승화해야 한다. 또한 기본규칙, 정신분석의 윤리 승화의 윤리를 필요로 하므로 우리는 이를 통하지 않고는 진리의 차원으로 들어가는 통로를

찾을 수 없을 것이다. 기본규칙은 “한 조각 저항(*piéce de résistance*)”의 표현이다.[247]

정신분석가는 환자에게 저항을 제공한다. 또한 착각을 불러일으킨다. 희망을 경험하지만 사실상 아무 소용이 없었다는 것. 그는 말의 한계, 언어의 한계, 관계의 한계 그리고 주체의 한계를 경험하게 된다. ‘말해질 수 없는 것’, ‘비의미’는 그가 자신의 가장 ‘은밀한 것’에 부딪힐 때 본인에게 열릴 것이다. 그의 한계는 ‘말하기’를 통해 원초적인 기표를 받아들이게 해 주는 것이다. 동시에 결핍이 자리 잡고 있는 이 극한점은 욕망과 욕구와 요구 사이의 차이로 파악된다. 다시한번 Christine 말로 되돌아가 보자. 분석자는 “당신은 무엇을 원합니까?(*Che vuoi?*)”라고 물어볼 때, 내담자는 자신의 사라진 주체성과 의미 있는 관계를 맺도록 대타자의 욕망의 감금된 상태를 인격적인 타자, 성령을 인격적으로 만나는 그 순간을 경험하게 된다.

---

[247]Peter Widmer, *SB,* 235.

Ⅸ. 목회 현장에 관한 적용 이해

목회 현장은 믿는 자들뿐만 아니라 믿지 않는 자들도 함께 어울려 있다. 그래서 인간의 심리에 대한 연구가 학문의 세계뿐 아니라 문화, 산업, 군사, 상업, 행정 등 다방면에 걸쳐서 다양하게 이루어지고 있다. 특히 이런 현상과는 대조적으로 교회 안에서의 성서학계, 교회 안에서의 목회의 실정은 심리학적 연구방법에 대해서 부정적인 시각을 견지하고 있다. 여기에는 역사적으로 그럴 만한 이유들이 있지만 이제는 현실을 고려해야 할 때가 되었다.

심리학에서 기독교 신앙을 퇴행이나 전이 현상 등 부정적인 시각에서 정의 하는 것에서부터 그리스도인은 많은 혼란과 갈등을 경험하게 된다. 그래서 신앙 안에서와 심리학 간의 대화 특히 정신분석학의 중요한 정의 들을 활용해서 학문적으로 교인들간에 교감을 이루어 나아가며 현실적으로 요청하며 적용하는 연구가 필요하다. 믿는자들의 주체와 타자와의 관계에 있어서 몇 가지 중요한 관점으로 교인들의 의식변화에 있어서 살펴 볼 것이다.

첫째로, 심리학적 성서 해석을 살펴보는 것이 중요하다. 전문적인 정신분석가들은 성서학자들이 정신분석 이론을 더욱 철저하게 적용하지 않는다고 M. A. Tolbert 는 말한다. 심리학적 믿는 자들의 신앙에 대한 해석이 필요한 것은 심리학이 인간의 감추어진 무의식 세계의 영향을 받는 인간의 모습을 드러냄으로써 인간의 진면목을 보다 분명하게 파악하고 그것에 근거해서 구원의 온전한 결실을 맺을 수 있도록 돕는 것이다.

둘째로, 목회 상담과 기독교 상담으로서 성서의 진리와 심리학의 진리를 동등한 것으로 보는 상담의 종류가 많다. 이 상담들의 경우에 기독교 상담의 정체성의 문제가 제기된다. 만약 심리학의 진리와 성경의 진리가 동등하다고 본다면 심리학의 진리만으로도 충분하다는 결론이 가능하다. 특히 심리학의 진리가 믿는자들의 성경의 진리와 배치될 때 이 상담들에서는 심리학의 진리를 택할 것이라는 사실을 쉽게 예견할 수 있다.

셋째로, 정신분석학에서의 특히 자크 라캉의 이론을 통한 믿는 자들의 주체와 타자의 있어서의 치유는 심리학, 기독교 상담보다 더 본질 적으로 이론적 충실에 기인한다. 그러나 그것에서 끝나는 것이 아니라 그것을 통해 기독교의 하나님에 대한 이해의 차원까지 끌어올리는 데 까지 성숙한 신앙까지 이르는 것이 목표이다.

A. 목회 현장에 관한 실재적 적용

1) 사이트 팀 운영

명 단	김 석 주	개척교회 목회자
	차 형 일	부동산 경영
	정 동 식	출판서점 사장
	이 주 향	소아과 의사
활동내역	*격주 주일 저녁에 만나서 토의함 *신앙에 관한 자기 안에서 개선할 문제들에 대한 논의 *논문에 제기할 문제들을 질의 토론[심리학/정신분석]	

기여사항	*사이트 팀과 토의를 통해서 논문의 방향성이 결정됨 *믿는자들의의 시각으로 자신의 삶을 바라 볼 수 있었음 *신자들이 원하는 주체와 타자(하나님과의 관계)를 알 수 있었음
목회능력평가	*사이트 팀원들의 추천 및 평가가 있었음. *미래 목회를 위한 믿는 자들에게 어떻게 복음의 치유까지 다가갈 수 있을까에 대한 목회 능력을 보완 개발 할 것을 추천함

2) 구체적 계획

2013 년 1~3 월	**영적, 심리학적, 정신분석학적 연구 1.**	각각의 개론적 이해	성경에 나타난 성서 인물 연구 심리학적 언어이해 : 개인 심리학, 건강심리학, 게슈탈트 심리학의 이해 정신분석학적 이해 : Oskar Pfister 의 영혼의 치유와 정신분석 연구
		전문가들과의 상담	전문가들의 세미나 참석을 하며 자신의 의견을 나눈다.
		심리학적 연구 이해 1.	성경을 통한 믿음을 전제로 한 긍정심리학, 대상관계 이론, 문화심리학의 연구 정신분석학적

			이해 : Jacques Lacan 의 사상적 배경연구
		철학의 서적 연구	정신분석학적 이해를 통한 철학적 도서를 읽는다.
4~7 월	**영적, 심리학적, 정신분석학적 연구 2.**	심리학적 연구 이해 2.	믿는자들의 신앙을 성경을 통해 이해하며 나눈다. 심리학적 이해 : 사회심리학, 성격 심리학의 연구
		구체적 Jacques Lacan 의 정신분석학 이해	Jacques Lacan 의 에크리와 세미나 도서의 내용 연구
		심리학적 연구 이해 3.	심층심리학, 이상심리학, 인지심리학, 임상심리학의 연구
8~10 월	**영적, 심리학적, 정신분석학적 연구 2.**	Jacques Lacan 의 정신분석학 이해	Jacques Lacan 의 핵심개념을 배우며 연구
		심리학적 연구 이해 3.	DSM : 정신장애의 진단과 통계 편람, MMPI, MBTI 대표되는 두 개의

			심리검사
		영적, 심리학적, 정신분석학적 연구정리	믿는자들의 자신의 신앙의 기준들과 심리학의 여러 가지 분야의 연구 정리 정신분석학의 실제 적용과 토론과 적용.

Ⅹ. 목회 현장에 관한 실재적 적용

A. 목회 능력 개발 결과 평가

1) 성서적 관점

믿는 자들의 그들의 삶 가운데서 무의식의 세계를 노출시키며 자신의 허물과 죄를 인식하게 하며 자신을 진실로 죄인임을 고백하게 하며 성령의 전적인 인도함을 맡기게 한다.

2) 심리학적 관점

믿는 자들의 관계에 있어서 심리학적인 방법은 여러 가지로 나누며 연구하며 서로가 삶에서 적용하는 단계로 살펴보면, ① 감각과 지각에 대해 외부에서 그들은 쉽게 반응하며 자신의 의견에 심리적 반응을 한다. ② 건강심리학은 마음뿐만 아니라 몸의 건강도 심리학적인 영향이 많이 좌우되는 것을 살펴보았다. ③ 동기와 정서는 인간의 마음과 행동에 대한 동적인 접근을 할 수 있다. ④ 문화심리학은 문화에 따라 다른 인간의 마음과 행동을 살펴볼 수 있다. ⑤ 발달심리학은 아동을 넘어서 전생애 발달에 대한 심리학적 접근을 할 수 있다. ⑥ 범죄심리학은 과학수사와 어울리는 과학적 심리학을 조금은 특이성이 있다. ⑦ 사회심리학은 인간은 환경의 영향에서 자유로울 수 없는 존재이다. ⑧ 산업 및 조직심리학은 산업 현장이나 조직에서도 가장 중요한 것은 사람이다. ⑨ 상담심리학은 마음이 힘들 때에는 마음 전문가를 찾아가서 위로와 자신의 마음속의 이야기를 듣고 말하는 훈련이다. ⑩

생리심리학은 인간의 마음과 행동에 대한 생리학적 접근이다. ⑪ 성격심리학은 평균적인 개인보다는 개인차에 주목하는 심리학이다. ⑫ 스포츠심리학은 운동선수의 마음도 관리하고 보호해야 할 대상이다. ⑬ 실험심리학은 현대 심리학의 정통성을 계승한다. ⑭ 일반적 의식은 일원론에 대한 이원론의 반격이다. ⑮ 이상심리학은 정신장애의 증상과 원인을 다루는 심리학이다. ⑯ 인지심리학은 정보처리 관점에서 인간의 마음과 행동을 이해하려는 심리학 ⑰ 일반심리학은 정상 성인의 기능을 연구하는 심리학이다. ⑱ 임상심리학은 실험심리학자들이 임상 현장으로 눈길을 돌리는 방법이다. ⑲ 진화심리학은 진화론적인 관점으로 인간의 마음과 행동을 이해하다. 마지막으로 ⑳ 학습 심리학은 경험을 통한 변화로 인간의 마음과 행동을 설명한다.

이러한 것들의 심리학의 이해를 통해 심리학의 전반 적인 이해를 통해 교회의 상담과 실재의 믿는 자들의 설명은 이와같은 것에 거의 일치하므로 기초적인 정의정도는 이해하고 숙지하고 토론한다.

3) 정신분석적 방법

아직은 많이 알려지고 있지 않으나 심리학적인 것은 이미 숙지한 상태에서 교회 안에서의 정신분석학인 방법으로 조금은 생소하나 조금더 삼위일체 하나님의 생각을 조금더 깊이 이해하므로 Jacques Lacan 의 이론에 관하여 숙지하고 그것을 통해 믿는 자들의 주체와 타자의 대한 관계를 충분이 이해할 것이다(Christine 의 사례 참고).

B. 논문 구술 발표 준비내용

(1) 발표장소

– 총신 교회 사무실

(2) 참석인원

– 사이트 팀 4 명

– 교수님 2 명

– 동료 목사 3 명

(3) 발표방볍

– 준비물 : 논문 3 개, 생수,

– 영상자료 : 빔 프로젝터 설치

– 테이블 :10 명 테이블 및 의자 셋팅

– 마이크 : 발표자 1 개, 질의자 1 개 셋팅

(4) 프리젠테이션

– 정신분석적 영혼 치유에 관한 선 이해를 고찰

– Jacques Lacan 의 정신분석적 사상과 배경 이해 설명

– Jacques Lacan 의 정신분석적 구조 연구

– Jacques Lacan 의 정신분석적 핵심적 개념들 연구

– Jacques Lacan 의 정신분석적 관점의 실제 사례와 연구

(5) 질의문답

- 교수님들의 질문을 위하여 논문과 참고문헌의 요점을 정리

- Jacques Lacan 의 정신분석적 이해의 개념에 대한 문답 준비

Ⅸ. 결 론

Jacques Lacan 이 탄생한지 111 주년이 되었다. Lacan 은 Freud 의 정신분석학을 이론과 실천 양면에서 혁신했을 뿐 아니라 현대 철학, 문화 예술이론, 여성이론, 정신의학, 심리학 등 광범위한 분야에 걸쳐 큰 영향을 미쳤다. Lacan 은 "Freud 로의 회귀"라고 말한다. 그는 Freud 가 오해, 왜곡 혹은 망각되고 있다며 'Freud 의 본래 의도'[248] 로 되돌아갈 것을 주장한다. 그가 해석한 정신분석학의 목표는 순응이나 적용이 아니라 자기 욕망을 포기하지 않는 것이다. 정신병은 자신의 고유한 욕망을 포기하기 때문에 발생한다. 그는 진정한 윤리적이고 정신적인 주체가 된다는 것이란 자기 욕망을 포기하지 않는 주체라고 말한다.

이 논문을 통한 살펴보고자 한 것은 Freud 의 저작들 또한 기독교적인 영향이 있다는 것과 그것은 어떠한 경전의 의미가 아니라 한 사람의 삶의 영향도 크게 미칠 수 있다는 것이다. 기존에 상담형식에서 벗어난 라캉의 정신분석이 가지는 가장 큰 장점은 21 세기의 많은 사람들의 다양한 문화를 접할 수 있다는 것이다. 그러나 또 다른 큰 단점은 주체적 생명들이 사라진다는 점이다. 점점 더 욕망은 더해갈 것이며, 만족을 모르는 세대가 될 것이다. 그래서 이러한 욕망들을 Lacan 의 이론들이 많은

---

[248] 프로이트는 사회 속에서 인류가 생존하기 위해서는 다른 사람들과 함께 어울려야 하는 우리는 충동을 모두 만족시킬 수는 없다. 그는 무의식을 탐구하는 이론으로 개발되어 무의식과 관련된 모든 현상을 분석하는 학문으로 발전하였다. 라캉은 여기에서 무의식의 욕망이 나로부터 나오는 것이 아니라 타자로부터 인정받기 위한 욕망에서 비롯된다고 말하면서 좀 더 명확하게 무의식이 타인에 의해 규정된다는 점을 강조한다; 곽정연, *정신분석* (서울: 연세대학교 출판부, 2011), 165-166.

사람들의 무의식의 세계를 이해하는 데 그리고 그들을 성령의 조명아래에 인도할 수 있는 구조를 가지고 있다고 논자는 확신한다. 주체(개인)가 이 땅에 살고 있는 한 욕망은 절대 소멸되지 않는다.

종교는 이러한 욕망에 대한 다양한 해답들을 창조한다. 결여된 타자와 분열된 주체의 연장성은 환상(＄◇a)이다. 종교는 환상이라기보다는 주이상스를 경험하는 결과물을 자유롭게 제어하는 역할을 감당한다. 인간 실존은 거울 단계 이후 주체를 형성하게 되는 잔인한 운명 속에서 자신의 욕망(타자를 향한 욕망)과 타자의 욕망에 눈 뜨게 된다. 그러나 이것은 슬픈 현실을 감당하게 한다. 자신의 눈과 타자의 응시는 결코 일치하지 않기 때문이다. 라캉은 인간 존재가 경험하는 모든 것은 상징계에 의해 규정된다고 말한다. 상징계의 구성물은 기표이다. 이 기표에 따라 기의(의미)는 결정된다. 그러기에 타자가 존재하는 모든 것은 자신이 만족을 얻을 수 있는 존재가 있다는 가정을 타자에게 소망하지만 타자 역시 상징계에 의해 규정된 존재로 부재를 가지고 있는 존재이다. 이것은 욕망의 끊임없는 수레바퀴의 흔적을 남기게 된다.

Lacan 은 정신분석학에서 차지하는 욕망의 역할을 강조하기 위해 언어를 매우 중시한다. 주체는 창조적인 언어활동을 통해 자신의 '결핍'을 발견함으로써 병리적 상태를 극복할 수 있다. 정신분석의 목표가 그렇듯이 종교는 누군가의 처방을 수동적으로 받아들이는 것이 아니라, 자기문제를 스스로 찾아가며 '결핍'의 긍정적 의미를 성찰하는 데에 있다는 것이다. 종교는 이곳에 위치한다. "타자는 무엇을

말하는가?(타자의 욕망과 결여)”와 “네가 원하는 것은 무엇인가?(자신의 욕망)”에 대한 응답이다.

정신분석과 신학은 주체성의 영역 속에서 두 세계의 실마리를 찾는다. 인간 존재 밑바탕에 그려져 있는 구조를 이해한다는 것은 곧 타자의 영역에 대한 질문을 의미한다. 정신분석은 인간에 대한 구조적인 해체를 감해하는 것이요 그 곳에 숨겨져 있는 주체성은 세계와 인간 혹은 다른 존재와의 관계성을 보존하는 것이기에 신학과 연관성을 갖는다. 우리는 아마 타자와의 '거리 없애기(*Ent−fernung*)' 작업을 상담자와 내담자 그리고 타자와의 관계까지 도달해야만 한다.

보이지 않는 신은 어디에 존재하는가? Lacan 은 이에 대한 가능성으로 상징적 질서와 무의식의 결과인 욕망에 대해 말한다. 신은 보이지 않는 영역 즉 인간이 다다랄 수 없는 영역에 존재한다. 그것은 정신분석 속에서 Freud 가 말하는 아버지의 법칙에 기인하는 것이지만 Lacan 에게 있어서 신은 ‘Freud 의 신화’를 넘어 인간 존재의 근본적 결여와 연관된다. 인간 실존은 욕망의 존재이지만 그것은 무한한 그리움의 상징으로써만 존재한다. Lacan 은 인간이 가지고 있는 욕망은 초월될 수 없는 주이상스와 죽음의 경계를 맞이한다.

종교를 가지고자 하는 자에게 진리의 문을 열게 하는 마법의 주문을 우리는 “믿음”이라고 말한다. 모든 진리는 믿는 자에게만 국한된다. 분열을 경험하면서 탄생이전의 소망하던 유토피아의 세계는 폐지된다. 자신의 욕망과 결여보다 타자에게 있는 욕망과 결여는 나를 필연적으로 불안의 구렁텅이로 떨어지게 만든다.

믿음은 심연 어딘가에서 들리는 이러한 불안의 음성을 듣는 것과 같다. 성령의 소리, 그 분의 음성을 들어야 한다. 그래서 상담자와 내담자는 겸손하게 그 분의 음성에 귀를 기울여야 한다. 불안은 신과의 합일을 통해서만 가능하기에 불안을 극복할 수 있는 주이상스는 여전히 상주하고 있다. 신과의 합일은 여전히 인간에게 주어진 손쉬운 문제가 아니다. 그것은 여전히 신(타자)의 의지에 따르거나 우리 자신의 한계성을 인정한다는 순응 안에서만 교통될 수 있는 문제이다. 그러나 그것이 있기에 욕망은 살아나고 주체는 신경증적 분열을 경험하지 않게 된다. 율법은 이러한 특성을 잘 나타낸다. 바울에 따르면 율법이 있기에 죄가 인식된다. 죄에 대한 인식에서 인간은 자유로울 수 없다. 죄는 곧 타락, 분열된, 결여된 주체를 의미한다. 욕망의 그래프에서 주이상스가 거세를 향하고 있다는 사실은 종교가 실재 할 수 있는 가능성을 잘 보여준다. 죄는 인간의 한계성을 의미하지만 타자를 통한 속죄는 자유를 소유할 수 있도록 하는 유일한 열쇠이다.

정신분석을 가지고 종교를 이해한다는 것은 불필요한 세속적 가치를 양산시키는 것이 아니다. Freud 는 그의 후반기에 “신이 있느냐? 없느냐?”에 관심을 갖기보다 인간 세계에 그려져 있는 종교와 그들 내면의 형상 속에 그려진 신에 대해 관심을 가졌다. 철학과 신학이 궁극적 실재에 대해 관심을 갖는 공통적인 영역을 소유하고 있듯이 정신분석과 신학은 실재 그 자체의 구조에 대해 관심을 갖는다. 이러한 접근성은 종교철학적 분야 외에 목회와 교회 심지어 교계 정치 그리고 개 교회의 공동체에 이르기 까지 모든 분야에 걸쳐 많은 발전을 가져오게 할 것이다. 교회는

사람이 있는 곳이고 부인하던 긍정하던 상징적 질서(정경, 율법)가 부여된 곳이며 각자가 나름대로 하나님의 음서에 응답하려고 하는 내 · 외적 만남의 현장이다. 정신분석은 인간의 내면적 갈등의 원인과 해결에 대해 관심을 갖는다. 교회는 하나님 앞에서 건강한 '주체상호적 관계'를 맺는 개개인의 장소이다. 이것이 '복음'이다. 정신분석이 과학과 다른 점은 그것이 보이지 않고 다다랄 수 없는 영역을 해석한다는 것이다. 신학은 초월적 타자에 대해 관심을 갖는다. 초월적 타자는 언어와 무의식, 상징계의 영역을 의미한다. 그러나 라캉이 지적한 소망에도 지적하듯이 정신분석은 여전히 진행중이고 진행할 수밖에 없다. 결국 Jacques Lacan 의 정신분석적 방볍들 또한 타자종교와 주체영혼의 치유는 계시 안에서 한 가지의 방법론인 것이다. 신학의 과정 또한 타자의 음성을 해석하는 과정이다. 말할 수 있는 것을 말하고 말할 수 없는 것을 침묵하는 것, 침묵은 정지가 아니다. 상담자와 내담자의 문제가 풀리는 시간이요. 우주가 움직이는 공간의 시간이요. 삼위일체 하나님께서 피조물인 인간에게 말씀하시는 시간인 것이다. 전체 안에 신과 피조물이 있는 것을 믿는다면, 우리에게 신(타자)은 유한한 것인가 아니면, 무한한 타자인 것인가! 말씀의 의미를 잡는 순간, 그 의미는 기표 아래로 사라지고 있다는 것을 명심하자. 하나님의 형상 안에 거하는 것이 이웃과 상호적으로 돕는 관계 속에 사는 것을 의미한다면, 또한 타인에 대한 경멸과 자기 증오, 권력욕과 노예근성의 죄가 이렇게 지음 받은 삶의 구조를 왜곡한다면, '사랑'[249]이란 타자와 함께하고

---

[249]Lacan 의 *Séminaire XX*에 대한 세밀한 독해를 통해 지식과 주이상스의 관계, 사랑에

타자를 위한 인간이 되는 새로운 길을 의미한다. 이런 사랑은 예수 그리스도 안에서 완전한 실재요, 십자가에서 예수 그리스도의 실재가 드러내 보이는 것이 우리의 사명이요 나의 주체이다.

《 *ἅ ἔστιν σκιὰ των μελλόντων τὸ δὲ σωμα του Χριστου* 》[250] – ΠΡΟΣ ΚΟΛΟΣΣΑΕΙΣ 2:17 –

대해 말하는 방식 '그 자체가 주이상스'라는 주장과 Lacan 의 '영혼사랑(soulove, Lacan 은 âme 를 동사로 사용)'에 관하여는 좀 더 생각해 볼 과제이다; Bruce Fink, *Lacan to the Letter* (MN: The University of Minnesota Press, 2004), X; 김서영 역, *에크리 읽기* (서울: 도서출판 b, 2007), 15.

[250]골로새서 2:17 "이것들은 장래 일의 그림자이나 몸은 그리스도의 것이니라."

Appendix

* The Algebraic Symbols

A	= the big Other
$\not{A}$	= the barred Other
a	= (see *objet petit a*)
a'	= (see *objet petit a*)
S	= 1. (before 1957) the subject
	2. (from 1957 on) the singular
	3. (in the schemas of Sade) the raw subject of pleasure
$	= the barred subject
S_1	= the master singular
S_2	= the signifying chain/knowledge
s	= the signified (in the Saussurean algorithm)
S(A)	= the signifier of a lack in the Other
s(A)	= the signification of the Other (the message/symtom)
D	= demand
d	= desire
m	= the ego (moi)
i	= the specular image (schema R)
i(a)	= 1. the specular image (graph of desire)
	2. the ideal ego (optical model)
I	= the ego-ideal (schema R)
I(A)	= the ego-ideal (graph of desire)
Π	= the real phallus
Φ	= the symbolic phallus [upper-case phi]
φ	= the imaginary phallus [lower-case phi]
S	= the symbolic order (schema R)
R	= the field of reality (schema R)
I	= the imaginary order (schema R)
P	= the imaginary father
M	= the symbolic mother
J	= *jouissance*

JΦ	= phallic *jouissance*
JA	= the *jouissance* of the other
E	= the statement
e	= enunciation
V	=the will to enjoy (*volonté de jouissance*)

* Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, 8.

Bibliography

A. 외국서적

Badiou, Alain. *Theoretical Writings.* London: Continuum, 2004,

Baron, Michel. *Oskar Pfister Pasteur à Zürich 1873-1956. : psychanalyse et protestantisme.* Paris: Le Monde Interne, 2002.

Barth, Karl. concluding Unscientific Postscript on Schleiermacher. in *The Theology of Schleiermacher.* Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Chomsky, Noam. with Roy Edgley, Peter Osborne, Jonathan Rée, Deirdre Wilson. "*An Interview*". Rée Philosophy, no.53. Autumn 1989

Freud, S. "Entwurf einer Psychologie," *Aus den Anfangen der Psychoanalyse,* S. Fischer, 1995.

Genre, Ermanno. Pfister, Oskar Robert. in *Encyclopédie du protestantisme.* Paris: Cerf & Genève, 1995.

Kripke, Saul. Lacan discusses in Seminar ⅩⅪ. *Naming and Necessity.* Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Lacan, Jacques. *Écrits.* Paris: Seuil, 1966; *Écrits: A Selection,* trans. Alan Sheridan. London: Tavistock, 1997; *Écrits,* trans. Bruce Fink. New York: W.W. Norton & Co,, 2006.

_______________. "*Au-dela du principe de realite*", in Jacques Lacan, *Ecrits.* Paris: Seuil, 1966.

_______________. *De la psychose paranoiaque dans ses rapports avecla personalite.* Paris: Seuil, 1975.

_______________. *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu.* Paris : Navarin, 1984.

_______________. "*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je*", in Jacques Lacan, *Ecrits,* Paris : Seuil, 1966. ["The mirror stage as formative of the

function of the I", trans. Alan Seridan in *Ecrits : A selection.* New York: Norton, 1977].

______________. "*Fonction et champ de la parole et du language*", in Jacques Lacan, *Ecrits,* Paris : Seuil, 1966. [“The function and field of speech and laguage in psychoanalysis”, trans. Alan Seridan in *Ecrits: A selection.* New York: Norton, 1977].

______________. "*The Agency if the Letter in the Unconscious or Reason since Freud"*, trans, by Alan Sheridan in *Ecrits : A selection.* New York: Norton, 1977.

______________. "*Le Seminaire. Livre Ⅰ : Le ecrits techniques de Freud"*, 1953-1954. [The seminar book Ⅰ. "Freud's papers on technique" 1953-1954, edited by Jacques-Alain Miller, trans. by J. Forrester. New York: Norton, 1988.

______________. *The Seminar Ⅱ(The Ego in Freud's Theory and In The Technique of Psychoanalysis 1954-1955.* Edited by Jacques-Alain Miller. trans, Bruce Fink. New York: Norton, 1988.

______________. "*Le Seminaire. Livre Ⅲ : Les Psychoses"*, 1955-1956. [The seminar book Ⅲ. 『*The Psychoses*』 1955-1956, edited by Jacques-Alain Miller, trans. by Russel Grigg. New York: Norton, 1993]

______________. *Le Séminaire. Livre Ⅳ, La relation d' objet,* 1956-7, ed. Jacques-Alan Miller. Paris: Seuil, 1994.

______________. "L*e Seminaire. Livre Ⅶ : L'ethique de la psychanalyse"* edited by Jacques-Alain Miller, Paris : Seuil, 1986. [The Seminar Book Ⅶ "The Ethics of psychoanalysis, 1959-1960"trans. by Dennis Porter. New York: Norton, 1992]

______________. *Le Seminaire. Livre ⅩⅥ. D'um Autre a L'autre 1968-1969.* unpublished.

______________. *Le séminaire livre ⅩⅦ: L'envers de la psychanalyse,* 1969-1970. Paris: Seuil, 1991.

______________. "*Le Seminaire XX(Encore)*", edited by Jacques-Alain Miller, Paris : Seuil, 1975 ["*The Seminar XX (Encore : On feminine sexuality, the limits of love and knowledge)*" trans by Bruce Fink. New York: Norton, 1998].

______________., *Télévision.* Paris: Seuil, 1973; *Television : A Challenge to the Psychoanalytic Establishment,* ed. Joan Copjec, trans. Denis Hollier, Rosalind Krauss and Annette Michelson. New York: Norton, 1990.

Lévi-Strauss, C. 'The effectiveness of symbols', in *Structural Anthropology,* trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books, 1963.

Macey, David. On the subject of Lacan. in Anthony Elliott and Stephen Frosh. eds. *Psychoanalysis in Contexts : Paths between Theory and Modern Culture.* London and New York : Routledge, 1995.

Meng, Heinrich. Avant-propos. dans *Sigmund Freud Correspondance avec le pasteur Pfister 1909-1939.* Paris: Gallimard, 1966.

Miller, Jacques-Alain. *Entretien sur le Séminaire,* avec François Ansermet, Paris : Navarin, 1985.

Pfister, Oskar. *Das Christentum und die Angst.* Zürich: Artemis-Verlag, 1944; *Christianity and fear: A study in history and in the Psychology and Hygiene of Religion.* trans. W. H. Johnson. London: George Allen & Unwin Ltd, 1948.

Sire, James. *The Universe Next Door.* Downer Grover: Intervarsity Press, 1976.

B. 번역서적

말콤 보위. *Jacques Lacan. 라캉.* 이종인 역. 서울: 시공사, 1999.

로렌조 키에자. *Subjectivity and Otherness. 주체성과 타자성.* 이성민 역. 서울: 난장, 2012.

디디에 앙지외, *The Skin Ego. 피부자아.* 권정아, 안석 역. 서울: 인간희극, 2008.

딜란 에반스. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. 라캉 정신분석.* 김종주 외역. 서울: 인간사랑, 1998.

브루스 핑크. *The Lacanian Subject. 라캉의 주체.* 이성민 역. 서울: 도서출판 b, 2010.

__________. *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely. 에크리 읽기-문자 그대로의 라캉.* 김서영 역. 서울: 도서출판 b, 2010.
글로윈스키, Huguette. *A compendium of Lacanian Terms. 라캉정신분석의 핵심용어.* 김종주 역. 서울: 하나의학사, 2003.
존 M. 히튼. Wittgenstein and Psychoanalysis. 비트겐슈타인과 정신분석. 전대호 역. 서울: 이제이북스, 2002.
자크 라캉. *Le Séminaire livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. 자크 라캉 세미나 11-정신분석의 네 가지 근본 개념.* 맹정현, 이수련 역. 서울: 새물결, 2008.
루드비히 비트겐슈타인, *Philosophische Untersuchungen. 철학적 탐구.* 이영철 역. 서울: 책세상, 2006.
다니엘 L. 밀리오리. *Faith Seeking Understanding : An Introduction to Christian Theology. 기독교 조직신학 개론-이해를추구하는 신앙.* 신옥수, 백충현 역. 서울: 새물결플러스, 2012.
마이클 J. 밀러. *Lacanian Psychotherapy. 라캉 정신치료.* 김종주 역. 서울: 하나의학사, 2012.
게르하르 본 라드. *Old testament Theology, vol 1. 구약성서 신학 1.* 허혁 역. 서울: 분도출판사, 2000.
엘리자베드 루디네스코. Oskar Pfister. in *Dictionnarire de la psychanalyse. 정신분석대사전.* 권희영 외역. 서울: 백의출판사, 2005.
____________________. *Jacques Lacan. 자크 라캉.* 서울: 새물결, 2010.
요하임 슐테. *Ludwig Wittgenstein. 루트비히 비트겐슈타인.* 김현정 역. 서울: 인물과 사상사, 2007.
에드워드 투르나이젠. *A Theology of Pastoral Care. 목회학 원론.* 박근원 역. 서울: 성서교재간행회, 1979.
피터 비트머. *Subversion des Begehrens: Jacques Lacan oder Die zweite Revolution der Psychoanalyse. 욕망의 전복-자크 라캉 또는 제 2 의 정신분석학 혁명.* 홍준기, 이승미 역. 서울: 한울아카데미, 1998.

C. 한국서적

강응섭, *동일시와 노예의지.* 서울: 백의, 1999.

김석. *에크리.* 서울: 살림, 2011.

김영한. *기독교 세계관.* 서울: 숭실대학교 출판부, 2010.

______. *포스트모던 시대의 세계관.* 서울: 숭실대학교 출판부, 2010.

김재진. *성경의 보혜사 성령론.* 서울: 동연, 2012.

곽정연. *정신분석-정신분석학과 문학비평.* 서울: 연세대학교 출판부, 2011.

안석. *정신분석과 기독교상담-적인가 아니면 동반자인가?.* 서울: 인간희극, 2010.

홍준기. *라캉과 현대철학.* 서울: 문학과 지성사, 1999.

D. 논 문

임진수, '라캉의 언어이론(Ⅰ) -기호표현을 중심으로,' *불어불문학연구* 33, 1996.

박혜영, '라캉의 이론을 통해 본 주체형성에 있어서 언어의 역할과 은유와 환유의 기능', *불어불문학연구* 26, 1991.

E. 국내 라캉 관련 도서(연대순으로)

이종영. *내면으로-라캉, 융, 밀턴 에릭슨을 거쳐서.* 서울: 울력, 2012.

Miller, Michael J. *라캉 정신치료.* 김종주 역. 서울: 하나의학사, 2012.

로렌초 키에자. *주체성과 타자성.* 이성민 역. 서울: 난장, 2012.

이승훈. *라캉으로 시 읽기.* 서울: 문학동네, 2011.

조선령. *라캉과 미술.* 서울: 경성대학교출판부, 2011.

김종주. *이청준과 라캉.* 서울: 인간사랑, 2011.

Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy. *문자라는 증거.* 서울: 문학과 지성사, 2011.

Fink, Bruce. *라캉의 주체 -언어와 향유 사이에서.* 이성민 역. 서울: 도서출판 b, 2010.

권택영. *자크라캉의 자연과 인간.* 서울: 한국문화사, 2010.

홍준기 외. *라캉 사유의 모험.* 서울: 마티, 2010.

우치다 타치루. *푸코, 바르트, 레비 스트로스, 라캉 쉽게 읽기.* 이경덕 역. 서울: 갈라파고스, 2010.

슬라보예 지젝, 레나타 살레클. *사랑의 대상으로서 시선과 목소리.* 서울: 인간사랑, 2010.

Fink, Bruce. *라캉 정신분석 테크닉.* 서울: 하나의학사, 2010.

엘리자베트 루디네스코. *라크라캉 세트.* 서울: 새물결, 2010.

Silverman, Kaja. *월드 스펙데이터 –하이데거와 라캉의 시각철학.* 전영백 외. 서울: 예경, 2010.

카트린 마틀랭. *라캉과 아동정신분석.* 박선영 역. 서울: 아난케, 2010.

러셀 그릭. *라캉과 언어와 철학.* 김종주 외역. 서울: 인간사랑, 2010.

김석. *프로이트 & 라캉.* 서울: 김영사, 2010.

맹정현. *리비돌로지.* 서울: 문화와지성사, 2009.

페터 비트머. *욕망의 전복 –자크 라캉 또는 제 2 의 정신분석학 혁명.* 홍준기, 이승미 역. 서울: 한울 아카데미, 2009.

김경순. *라캉의 질서론과 실재의 텍스트적 재현.* 서울: 한국학술정보, 2009.

조엘 도르. *라캉 세미나 에크리 독해 1.* 홍준기, 강준기 역. 서울: 아난케, 2009.

이승훈. *라캉 거꾸로 읽기.* 서울: 월인, 2009.

자크 알렝 밀레. *자크 라캉 세미나 11 : 정신분석의 네 가지 근본개념.* 맹정현, 이수현 역. 서울: 새물결, 2008.

김용수. *자크 라캉.* 서울: 살림, 2008.

강영계. *자크 라캉이 들려주는 욕망 이야기.* 서울: 자음과 모음, 2008.

조셉 스미스. *라캉과 자아심리학.* 서울: 하나의학사, 2008.

Coats, Karen. *라캉의 정신분석학과 페미니즘.* 이미선 역. 서울: 작은씨앗, 2008.

캐더린 벨지. *문화와 실재 : 라캉으로 문화읽기.* 서울: 경성대학교출판부, 2008.

김소연 외. *라캉과 한국영화.* 서울: 도서출판 b, 2008.

토드 맥고완, 실라 컨클 외. *라캉과 영화이론.* 김상호 역. 서울: 인간사랑, 2008.

김형효. *구조주의: 사유체계와 사상 –레비 스트로스, 라캉, 푸코, 알튀세르에 관한 연구.* 서울: 인간사랑, 2008.

김석. *에크리 –라캉으로 이끄는 마법의 문자들.* 서울: 살림, 2007.

Fink, Bruce. *에크리 읽기 –문자그대로의 라캉.* 서울: 도서출판 b, 2007.

박시성. *정신분석의 은밀한 시선 -라캉의 카우치에서 영화읽기.* 서울: 효형출판, 2007.

슬라보예 지젝. *HOW TO READ 라캉.* 박정수 역. 서울: 웅진지식하우스, 2007.

신구 가즈시게. *라캉의 정신분석.* 서울: 은행나무, 2007.

Stravrakakis, Yannis. *라캉과 정치.* 이병주 역. 서울: 은행나무, 2006.

Homer, Sean. *라캉 읽기.* 김서영 역. 서울: 은행나무, 2006.

이미선. *라캉이 욕망이론과 세익스피어 텍스트 읽기.* 서울: 한국학술정보, 2006.

윤정윤. *라캉으로 쇠라읽기.* 서울: 애플트기태일즈, 2006.

박찬부. *라캉: 재현과 그 불만.* 서울: 문학과 지성사, 2006.

조엘 도르. *프로이트 라캉 정신분석임상.* 서울: 아난케, 2005.

조엘 도르. *구조와 도착증.* 서울: 아난케, 2005.

다지안 리더. *라캉.* 서울: 김영사, 2005.

알렌카 주판치치. *실재의 윤리.* 이성민 역. 서울: 도서출판 b, 2004.

텐들라르스. *자폐증과 라캉 정신분석.* 서울: 하나의학사, 2004.

딜런 에반스. *라캉 정신분석 사전.* 김종주 역. 서울: 인간사랑, 2004.

김종주. *라캉정신분석의 핵심용어.* 서울: 하나의학사, 2003.

막 레이징거. *라캉 신드롬.* 강응섭 역. 서울: 문예출판사, 2003.

권택영. *라캉 장자 태극기.* 서울: 민음사, 2003.

엘리자베스 라이트. *라캉과 프스트페미니즘.* 이소희 역. 2002.

김상환 외. *라캉의 재탄생.* 서울: 창작과 비평사, 2002.

Nobus, Dany.. *라캉과 프로이트의 임상정신분석.* 김종주 역. 서울: 하나의학사, 2002.

베즈트랑 오질비. *라캉 주체 개념의 형성.* 김석 역. 서울: 동문선, 2002.

Fink, Bruce. *라캉과 정신의학.* 맹정현 역. 서울: 민음사, 2002.

Macey, David. *라캉이론의 신화와 진실.* 허경 역. 서울: 민음사, 2002.

슬라보예 지젝 편집. *항상 라캉에 대해 알고 싶었지만 감히 히치콕에게 물어 보지 못한 모든 것.* 김소연 역. 서울: 새물결, 2001.

김보현. *데리다의 정신분석학 해체.* 부산대학교출판부, 2000.

질베르 디아트킨. *자크라캉.* 서울: 교문사, 2000.

나지오. *자크라캉의 이론에 대한 다섯편의 강의.* 임진수 역. 서울: 교문사, 2000.

홍준기. *라캉과 현대철학.* 서울: 문학과 지성사, 1999.

F. Website

http://www.convergencia.free.fr

http://www.lacanianworks.net.